

Edición de **Gabriel Amengual,**
Mateu Cabot y **Juan L. Vermal**

Ruptura de la tradición

Estudios sobre
WALTER BENJAMIN y **MARTIN HEIDEGGER**

E D I T O R I A L   T R O T T A

LOS AUTORES

Gabriel Amengual
Mateu Cabot
José A. Zamora
Félix Duque
Arturo Leyte
Juan L. Vermal

Nuestra época está caracterizada por una profunda ruptura en la que parece dejar de tener vigencia la continuidad que ofrecían las tradiciones. No en vano se la ha caracterizado con frecuencia como posmoderna, poshistórica, posmetafísica, o se ha tratado de señalar sus acontecimientos decisivos con expresiones como la «muerte de Dios» o la «muerte del sujeto».

Esta relación conflictiva con el pasado ha sido un tema central del pensamiento filosófico del siglo XX. En particular, la presente obra trata de profundizar en la reflexión que respecto de la tradición han llevado a cabo dos pensadores muy diferentes pero igualmente fundamentales: Martin Heidegger y Walter Benjamin. Siguiendo la huella de Nietzsche y su concepción del nihilismo, en un caso, y la de Marx y cierto pensamiento judío, en el otro, ambos proporcionan elementos esenciales para pensar el carácter de nuestro tiempo.

Ruptura de la tradición

Ruptura de la tradición
Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger

Edición de Gabriel Amengual, Mateu Cabot
y Juan L. Vermal

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-8164-975-8
Depósito Legal: M-30.927-2008

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN*

Hablar de ruptura de la tradición no es ninguna obviedad, ni hace referencia a algo banal o marginal dentro del normal desarrollo de una cultura. En efecto, tradición (del latín *tradere*) mienta —por lo menos originalmente— toda clase de transmisión, de manera que puede denotar tanto lo que se transmite (*traditum*) como el acto de transmitir y recibir (*actus tradendi*). La tradición es, por tanto, esencial a toda cultura, entendida ésta en su sentido amplio, que abarca usos y costumbres, rituales e instituciones, saberes y convicciones, experiencia y sabiduría de la vida, modos de comportamiento y de trabajo, significaciones y valoraciones, es decir, todo aquello que, recibido de los mayores, reclama vigencia, funda y mantiene la cohesión de una comunidad. La tradición, pues, viene dada con la vida humana misma, la cual no empieza nunca de cero y sigue transmitiéndose de generación en generación. La tradición se podría definir como lo que une la serie de generaciones; es un presupuesto para la identidad de una comunidad, tanto bajo el aspecto sincrónico como diacrónico, en el sentido de que crea comunidad (simultánea, coetánea) y continuidad (a lo largo del tiempo). Tradición es expresión de la continuidad y del cambio que caracteriza la historicidad de la existencia humana. Por el mismo hecho que tradición incluye también el acto de recibir lo transmitido, debe resultar evidente que no puede ser identificada con el fijo mantenimiento o la pura restauración de lo puramente dado en el pasado, sino que incluye innovación, puesto que la recepción es activa, selectiva, productiva y, por tanto, transformadora. Estos dos polos, conservación e innovación, propios de la tradición, implican una tensión e insinúan la hendidura por donde puede aparecer que en determinados

* Los trabajos de J. L. Vermal, M. Cabot y G. Amengual son fruto de la investigación llevada a cabo en el marco del Proyecto de Investigación HUM 2004-02295, titulado «Ruptura de la tradición. Nihilismo y transformación del tiempo y la memoria en la formación de la conciencia actual», financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia. Las otras colaboraciones surgieron de un ciclo de conferencias, celebrado en la Universidad de las Islas Baleares en el curso 2005-2006, organizado dentro del mismo proyecto. La edición de este libro también ha sido posible gracias a la financiación del proyecto.

momentos se dé una ruptura, siempre que la innovación se presente como hecha al precio de negar lo recibido y la base que la hace posible. Por tanto, la ruptura, sin ser nada trivial, puede que pertenezca al proceso mismo de la tradición, cuando se extrema la tensión entre los dos polos[1].

Teniendo en cuenta lo que significa tradición, se puede calibrar a su vez el significado de la actual crisis de la tradición, que se suele calificar de ruptura, entre cuyos efectos hay que destacar la entrega del individuo a las cambiantes e instantáneas actualidades con la falta de orientación y la arbitrariedad que de ella se derivan. Donde se pierde la conexión histórica y la memoria, se hace imposible también la comunicación y, en definitiva, la vida humana propiamente dicha.

I

Pues bien, una característica de la conciencia de nuestro tiempo es la percepción de que se rompe continuamente con el pasado, de modo que nuestra relación con él es de ruptura. La afirmación de lo presente, y sobre todo de lo nuevo, consiste frecuentemente en marcar las diferencias con el pasado, con lo dado por tradición, con lo establecido e instituido que, en principio, es el destilado del contenido de la tradición. Dicha ruptura se hace especialmente perceptible en el *arte*, en el cual no sólo desapareció todo imperio de estilo o normativa alguna, sino que ésta en todo caso habría sido sustituida por el imperativo de la innovación. Lo mismo es manifiesto en el ámbito de la *religión*, que suele caracterizarse como una desinstitucionalización de lo religioso, cuando no como una desustancialización o formalización («lingüistización de lo sacral», lo llama Habermas), de modo que su sustancia queda secularizada en otras formas de lenguaje o simplemente en estructuras (éticas, en su sentido más amplio) de lenguaje

1. Para una visión histórica del concepto de tradición en la modernidad cf. S. Wiedenhofer, «Tradition, Traditionalismus», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. de O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, vol. 6, pp. 607-650; y para un intento de exposición sistemática del concepto y sus variedades Íd., «Traditionsbegriffe», en T. Larbig y S. Wiedenhofer (eds.), *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, LIT, Münster, 2005, pp. 253-279. El profesor Siegfried Wiedenhofer (Frankfurt a. M.) tiene como un centro de interés de su investigación la construcción de una teoría de la tradición de amplio espectro, de formato interdisciplinar, intercultural e interreligioso, que incluye las perspectivas de la sociología, la politología, la psicología social, la etnología, la literatura, la filosofía y la teología. A una teoría tal de la tradición se le presenta como primera tarea superar el prejuicio ilustrado según el cual la tradición va unida a autoridad e imposición y se contrapone a razón y libertad. Una teoría de la tradición se ha vuelto relevante en nuestro tiempo debido a dos factores decisivos: por una parte, la ruptura que conlleva el pensamiento científico-técnico junto con el proceso de secularización y, por otra, la inmigración (y la globalización), con el acercamiento de otras tradiciones y los problemas de integración y tolerancia que conlleva la convivencia. Cf. B. Schoppelreich y S. Wiedenhofer (eds.), *Zur Logik religiöser Traditionen*, IKO, Frankfurt a. M., 1998; T. Larbig y S. Wiedenhofer (eds.), *Tradition and Tradition Theories: An International Discussion*, LIT, Münster, 2006.

y comunicación. Así, según Habermas[2]. Algo semejante cabría observar en el ámbito *político*, con el imperio de la eficacia que transforma la política en técnica, la cual, sin restar nada a la búsqueda inmediata del favor del pueblo considerado como cliente y electorado, margina la apelación a principios o tradiciones e incluso resta a la sociedad gran parte de su intervención debido al carácter técnico de las cuestiones a decidir y, consecuentemente, despoja a la política también de la dimensión moral.

Si a estos tres ámbitos clásicos y estructurales añadimos las valoraciones que se hacen respecto de las tendencias de la evolución social en los últimos decenios, seguramente el factor más destacado sea el surgimiento de «las formas de vida individualizadas, destradicionalizadas»[3]. El proceso de modernización no sólo ha erosionado la naturaleza como referente de la sociedad, sino que también el sistema de coordenadas internas a la sociedad se ha vuelto quebradizo, de manera que el individuo ha perdido los soportes tradicionales (religión, familia, profesión, clase social, etc.), se ha liberado de predeterminaciones, encontrándose arrojado en la alta mar de la masa social sin las asistencias que le eran habituales. Ello significa un corte de la continuidad histórica respecto de los vínculos de clase social y de familia, de manera que la forma de existencia no sólo la configura el individuo a su gusto, sino que también se ve obligado a hacerlo no teniendo más centro de referencia que él mismo. La pérdida de las referencias institucionales y de las formas usuales de socialización es a la vez una pérdida de la tradición, y al revés. El individuo se convierte en «la unidad de reproducción de lo social»[4], que se lleva a cabo dentro del mundo de la vida.

Algo semejante cabe deducir de otro análisis de la sociedad actual, que la describe como «la sociedad de la vivencia»[5], es decir, de la satisfacción inmediata, de la gratificación instantánea. Esta nueva orientación de la vida vendría dada por la transformación de la sociedad, que ha pasado de estar dominada por la escasez a ser una sociedad de la abundancia, con la consiguiente enorme multiplicación de las posibilidades. Esta nueva situación conlleva un cambio de las concepciones de la vida, caracterizado por la pérdida de una concepción de la vida compartida, común, puesto que se da una pluralidad de concepciones de la vida, aunque ello no significa que no haya nada en común en esta pluralidad. En efecto, lo que tienen en común es la idea de configurar una vida que subjetivamente valga la pena

2. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, vol. I, pp. 262 ss., 299 ss.; vol. II, pp. 69 ss., 118 ss. (*Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, vol. I, pp. 249 ss., 285 ss.; vol. II, pp. 64 ss., 111 ss.).

3. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 120 (*La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, trad. de J. Navarro *et al.*, Paidós, Barcelona, ³2002).

4. *Ibid.*, p. 119.

5. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt a. M., 1992, ⁵1995.

vivir, bella, interesante. Ahora bien, en tal sociedad el individuo no tiene más referencia que él mismo, su gusto, que pasa a ser central, erosionando toda otra referencia.

Se puede, por tanto, afirmar que la ruptura de la tradición es un elemento constitutivo de la consciencia de nuestro tiempo. No resulta difícil encontrar la referencia sociológica a las caracterizaciones de la actualidad que tan frecuentemente se hacen con adjetivos con el prefijo *pos-* (postradicional[6], posreligiosa, posteológica, poscristiana, posmoderna, posmetafísica, posconvencional, o incluso como poshistórica[7]) o con expresiones que señalan su fin, como son «fin de» o «muerte de» (como, por ejemplo, fin de la filosofía, muerte de Dios, del hombre, del arte, etc.). En efecto, una de las características de nuestra sociedad y de la cultura es ser postradicional: en ella la tradición no tiene vigencia: es más, en casi todos los órdenes se observa una verdadera ruptura o corte generacional.

Se trata de un hecho que sólo es nuevo por sus dimensiones, por su carácter prácticamente universal, tanto en su sentido extensivo: afecta a todas las clases y estratos sociales, como intensivo: afecta a todos los órdenes (vida corriente, creencias, hábitos, trabajo, economía, etcétera).

La ruptura actual presenta una diferencia notable respecto a la propiamente moderna (de la que se hará mención más adelante): ahora no se trata de apelar a la razón o a la subjetividad, sino que dicha ruptura viene dada más bien por la falta de sujeto capaz de asimilar la tradición y de contraponer una razón tan fuerte a lo recibido. En todo caso las pautas vienen dadas por poderes fácticos (económicos, sociales, políticos, etc.) en un ambiente que, más bien, hay que caracterizar como de carente de sujeto. Otra gran diferencia es que mantiene, con todo, una cierta relación con la tradición, pero considerada como algo conservado y que en todo caso se puede citar, insertar en un contexto actual y por tanto heterogéneo, como

6. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., vol. II, pp. 485-488 (trad. cit., vol. II, pp. 466-469).

7. *Posthistoire* es la más antigua y la más radical entre las denominaciones *pos-*, pues, mientras que las demás indican una posterioridad dentro de un mismo esquema de épocas, *posthistoire* apunta al fin de la historia. Esta denominación (usada por el matemático A.-A. Cournot y el sociólogo C. Bouglé) tuvo en el siglo XIX una significación de signo positivo, como la cima del desarrollo histórico; mientras que en el siglo XX la tuvo negativa, en el sentido de estancamiento. En el siglo XX su uso se debe principalmente a Hendrik de Man (*Vermassung und Kulturverfall. Eine Diagnose unserer Zeit*, Francke, Bern, 1951), de quien la tomó Arnold Gehlen en una conferencia en Bremen de febrero de 1961 y la vulgarizó en el sentido de «cristalización» o estancamiento de una cultura, dando a entender una considerable pérdida de funciones culturales tradicionales en la modernidad, una decadencia cultural. «Con la palabra 'cristalización' se ha de designar aquel estado de cualquier ámbito cultural que se da cuando todas las posibilidades ínsitas en él se han desarrollado en sus líneas fundamentales» (A. Gehlen, «Über kulturelle Kristallisation», en *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, Neuwied, 1963, pp. 311-328, cita p. 321). «La historia de las ideas se ha concluido, hemos llegado a la *posthistoire*» (*ibid.*, p. 323). Cf. además «Ende der Geschichte? – Zur Lage der Menschen im Posthistoire», en O. Schatz (ed.), *Was wird aus dem Menschen?*, Styria, Graz-Wien-Köln, 1974, pp. 61-75; Íd, «Post-histoire», en *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, ed. de K.-S. Rehberg (*Gesamtausgabe*, vol. 6), Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 352-361.

es el caso de la arquitectura, o el del interés actual por la conservación del patrimonio histórico-artístico y etnológico, pero dando, con ello mismo, testimonio de que es algo del pasado, que, en todo caso, vale la pena conservar y estudiar. En este nuevo contexto la palabra clave que vendría a ocupar el lugar de la autonomía, tan fuertemente acentuada por la primera modernidad, sería más bien la arbitrariedad.

Es verdad que, por otra parte, se puede observar un cuidado de lo antiguo, quizás como nunca se había visto, que se traduce en la creación de museos, en la conservación del patrimonio histórico y artístico, folklórico, etnológico y cultural y natural. Pero este interés por la conservación del patrimonio delata la necesidad de que tal patrimonio sea conservado reflexivamente, es decir, con propósito y deliberación, incluso de manera institucional. La tradición, en vez de ser vivida, de tener vigencia por ella misma, ha pasado a ser objeto de estudio y conservación. Ello demuestra que el imperio de la reflexividad ha sustituido al de la tradición; muestra, en definitiva, que la tradición no tiene vigencia, o la tiene solamente en la medida en que se la hace valer de manera positiva, reflexiva. Ello significa que vale lo que hacemos valer, aquello a lo que reflexivamente damos valor, no lo que por tradición ha sido considerado como valioso.

Esta sustitución de la tradición por la reflexión[8] (o reflexividad) es lo que los sociólogos han venido observando hace ya algunos decenios, refiriéndose a este hecho con la expresión de «ruptura de la tradición». Así Jürgen Habermas, en los trabajos precedentes a la *Teoría de la acción comunicativa*, ya había insistido en este hecho, mostrando su importancia tanto para la construcción o integración y cohesión sociales como para la legitimidad política y para la construcción de la identidad personal[9]. Este hecho es el trasfondo que hace necesaria y sobre el cual se plantea la llamada ética discursiva.

8. Esta cuestión es tratada extensamente por A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, trad. de J. L. Gil, Península, Barcelona, [3]2000. Otro significado, sólo en parte coincidente con éste, es el que Beck da a «modernización reflexiva», con el que quiere denominar el corte con la modernidad (de la sociedad industrial), teleológicamente orientada a la producción de bienes, cuyas nefastas consecuencias no entraban en la conciencia y opinión públicas, mientras que en la «sociedad del riesgo» han pasado al primer plano del debate cultural y político. Cf. U. Beck, *Risikogesellschaft*, cit., pp. 249 ss.; Íd., *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1993; U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Reflexive Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1993.

9. Cf., por ejemplo, J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, p. 13 (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 18); Íd., «Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976, pp. 92-126, esp. pp. 119-121 (*La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás y R. García-Cotarelo, Taurus, Madrid, 1983, pp. 85-114, esp. pp. 112-114); y algunos estudios de los reunidos en Íd., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973; y todavía más recientemente en Íd., *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, esp. «Conciencia histórica e identidad postradicional», en Íd., *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 83-109.

II

La ruptura de la tradición puede considerarse un fenómeno actual y reciente, al menos relativamente reciente. Sin embargo, más bien ha de entenderse como un episodio que radicaliza un movimiento que viene ya de muy atrás. Antes de señalar lo que pueden considerarse como los hitos fundamentales de este proceso de ruptura, hay que advertir que las caracterizaciones epocales no son ni reflejo de cesuras históricas puramente objetivas ni tampoco se trata de unidades epocales cerradas, de manera que representen unos hitos dentro de un proceso de progreso o de decadencia de la historia de la humanidad que puede interpretarse de manera lineal e irreversible. Hecha esta aclaración previa, se puede señalar como primer hito de este amplio movimiento el inicio de la modernidad, de la que ahora no vamos a discutir su exacto emplazamiento (Maquiavelo, Suárez, Galileo, Descartes, Hobbes, etc.). Lo decisivo es el momento en que el espíritu del Renacimiento —que, como su mismo nombre indica, pretendía renovar un tiempo anterior, considerado como ideal, apropiándose de las humanidades clásicas, rehabilitando su ideal de humanidad— se transforma y, en vez de mirar a ejemplos eximios del pasado, quiere crear desde sí mismo, prescindiendo de lo hecho, de lo recibido, de las letras, de los libros, en definitiva de la tradición, observando la realidad y pensándola desde sí mismo. Ahí empieza a haber una ruptura con la tradición, brillantemente expuesta, por ejemplo, en el *Discurso del método* (1637) de Descartes.

En términos históricos de carácter más general, cabe afirmar que la modernidad surge de la ruptura que fragmenta la unitaria imagen del mundo cristiano-occidental. Dicha ruptura empieza a finales de la Edad Media y recibe su impulso definitivo con la Reforma y especialmente con las consiguientes guerras civiles motivadas por disputas confesionales, las llamadas guerras de religión. Habiéndose desfondado la base común, sobre la que se había construido la cultura europea, los protagonistas de la modernidad (Galileo, Descartes, Spinoza, Leibniz) desarrollan el concepto de una razón (e incluso de una religión) independiente de la revelación, una razón que puede ser constructiva y a la vez crítica con la autoridad. Pero pronto la nueva metafísica se quiebra bajo el peso de unas exigencias que la desbordan, siendo sustituida por una antropología naturalista. De hecho el iusnaturalismo será en el campo práctico el que suministrará la fundamentación del nuevo orden, basado, de esta manera, en algo anterior a toda disputa confesional y, por tanto, fuera de su ámbito, aunque lleve muchas veces la marca de su procedencia, como es el caso de la imagen del hombre, libre y titular de derechos por sí mismo, que le sirve de base.

Otro factor central en la constitución de esta razón, que por sí misma representa una ruptura con la tradición, es la cuestión del mal, que se formula en la teodicea, con la intención de entablar, con los medios de

la razón, una defensa de Dios, o en general un juicio, ante el mal en el mundo. Esta cuestión resulta especialmente decisiva para un elemento característico de la modernidad: la filosofía de la historia, que nace con el fin primordial de sustituir la teología de la historia de la salvación, secularizándola. La teodicea, desarrollada radicalmente en la segunda mitad del siglo de las luces, ya no se propone la defensa de Dios, sino que más bien conduce a la despedida de Dios[10].

En todos estos cambios subyace una fuerte corriente naturalista, que se traduce en el progreso de las ciencias naturales y la técnica, a la vez que éstas refuerzan aquélla. Este avance en el conocimiento no significa sólo un aumento del saber, sino un cambio de actitud ante la realidad. Se trata de la actitud racionalista o cientifista. Esta racionalización progresiva, según Max Weber, consiste primordialmente en saber —o creer— que no se ha de contar con nada incalculable, que no hay nada que en principio no pueda ser conocido, que no se ha de contar con fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino que «todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas mediante el cálculo. Y eso significa: el desencanto del mundo»[11]. Esta actitud racionalista tiene un efecto corrosivo respecto de todo el acerbo de saber que se recibe por tradición, por un doble motivo: porque ante él se está en actitud de sospecha, debiendo ser acreditado por la razón o por la observación; y, en segundo lugar, por la instauración de una razón instrumental, que se desentiende del reino de los fines, los cuales se dan por supuestos o por puestos como objetivos finitos a conseguir, concentrándose en los medios y su adecuación a los fines ya propuestos; de esta manera la razón deja de ser la razón global de sentido. La llamada «razón instrumental» ha ido penetrando todos los campos de la acción social, sin por ello lograr unirlos, más bien lo contrario, los disgrega en una pluralidad de ámbitos con racionalidad propia, con sus propios fines y valores o bienes, su propia lógica. Con ello se pierde la razón global de sentido, deudora del sentido histórico. La racionalidad instrumental, con el imperio de una razón abstracta, diluye los vínculos tradicionales entre los hombres, los aísla, los debilita como individuos y destruye la conexión entre razón y naturaleza.

Desde el trasfondo de estos cambios y sus retos se hace más comprensible la definición que Husserl da de la «edad moderna filosófica» como la «nueva fundación de la filosofía con una nueva tarea universal y a la vez con el sentido de un renacimiento de la filosofía antigua»[12]. Partimos

10. Recordemos que el célebre terremoto de Lisboa tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755. Sobre esta cuestión de la teodicea y la filosofía de la historia, cf. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973; y la contribución de J. A. Zamora en esta obra.

11. M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922, pp. 524-555, cita p. 536 (*El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1981).

12. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. de W. Biemel, *Husserliana*,

pues de la concepción de que la modernidad es la época en que surge una nueva figura de la razón, gracias a la naciente ciencia natural y la técnica, la época de la emancipación del horizonte dado previamente especialmente por las autoridades políticas y eclesiásticas.

Si dirigimos nuestra atención a la filosofía, su autocomprensión y despliegue, observamos que en ella se da, como no puede ser de otro modo, como sucede con toda realidad humana, una tradición; no en vano la historia de la filosofía constituye la columna vertebral de la formación filosófica. Y, sin embargo, se trata de una tradición muy peculiar, tanto por las sucesivas rupturas como por las corrientes contrapuestas dentro de ella, una tradición que parece caracterizarse por querer empezar siempre de nuevo, replanteando y repensando las cuestiones, de manera que si toda tradición conlleva también sus momentos de ruptura, la tradición filosófica parece más bien que se caracteriza por ser tal. Y ello desde sus mismos orígenes socráticos y platónicos, donde nace por el interés en cuestionar lo que era tenido por válido según la costumbre o la opinión general y confrontarlo con lo que vale ante la razón, de manera que se puede afirmar que el nacimiento de la filosofía presenta aspectos de una ruptura de la tradición. Por tanto, cabría preguntarse si dicha ruptura de la tradición, no sólo se da de alguna manera en todo cambio epocal, sino que sería propia del planteamiento propiamente filosófico, del cual podría considerarse caso paradigmático el que dio la filosofía griega pasando del *mythos* al *logos*; aunque, por otra parte, frente a los sofistas Platón y Aristóteles vuelven a apelar a la tradición de los mayores y a presentar la filosofía como recuerdo y memoria. En todo caso puede afirmarse que el paso de una tradición vivida originariamente a una tradición reflexiva, conscientemente afirmada o negada, se da cuando la tradición ha perdido su validez incuestionada y su fuerza configuradora de la sociedad.

Si nos fijamos más concretamente en la filosofía moderna, cabe afirmar que la ruptura con la tradición le es propia por ser una época que innova, puesto que, en la medida que se propone innovar, de alguna manera rompe con los moldes, hábitos y usos establecidos. Así aparece claramente rupturista la voluntad de Descartes de fundamentar de manera irrefutable la filosofía, para lo cual debía prescindir de todas las autoridades y la erudición que le ofrecía la tradición, para empezar de nuevo, buscando una verdad, que fuera el fundamento inconcuso de todo el sistema, y dicho fundamento no podía ser otro que la razón, la subjetividad pensante misma. Por eso Descartes abandonó «completamente el estudio de las letras», tomando «la decisión de no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo», y aprendiendo «a no creer nada con demasiada firmeza de todo lo que se me había persuadido únicamente

vol. VI, Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 12 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. y nota editorial de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991, p. 14).

por el ejemplo y la costumbre», para así liberarse «poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos aptos para escuchar la voz de la razón»[13].

Esta misma voluntad de ruptura en búsqueda de la verdad por medio del ejercicio de despojamiento de prejuicios recibidos y por el uso de la razón por uno mismo es también claramente observable, por ejemplo, en la primera Ilustración. Así Diderot, explicando el propósito de la Ilustración, afirmará que «l'homme est né pour penser de lui-même», lo cual conlleva «pisotear el prejuicio, la tradición, la venerabilidad, el asentimiento universal, la autoridad, en una palabra, todo lo que intimida a la muchedumbre», y de esta manera «se atreve a pensar por sí mismo, a ascender a los más nítidos principios generales, a examinarlos, discutirlos, no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia»[14]. Por esta afirmación fuerte de la razón, y de la razón de cada individuo humano, se comprende que una palabra clave sea autonomía.

En efecto, la primera Ilustración (siglo XVIII), a diferencia del Renacimiento, no pretendía renovar modelos clásicos, sino reinventarlos, crearlos de nuevo, para lo cual esgrimía el recurso a la razón, a la subjetividad, de modo que la ruptura se da en la contraposición entre tradición y autoridad, por una parte, y razón, por otra, estando las primeras del lado de lo particular y casual, mientras que la segunda se encuentra del lado de lo que tiene validez universal.

La modernidad se afirma como autónoma, prescindiendo de ejemplos y autoridades, queriendo pensar por sí misma, haciendo uso del propio entendimiento, sin la dirección de otro[15]. Para ello recurre a la propia subjetividad, que se convierte en el punto en el que se fundamenta la certeza primera y el punto de partida para todo el sistema. Junto a la subjetividad, de alguna manera como explicitando su determinación esencial, está la autonomía como su característica esencial, que resulta ser una propiedad del entendimiento, una dimensión de la actividad intelectual y, a la vez, de la acción, del comportamiento. Pensar por uno mismo conlleva que la misma objetividad de la razón se convierta en la universalidad de los principios que rigen la acción.

De todos modos la razón moderna siguió con los grandes principios de la metafísica, intentando apropiarse de los mismos trascendentales del ser aplicándolos a la razón. Aunque de otra manera, la razón moderna intenta apropiarse de la objetividad, universalidad (es decir, unidad), e incluso

13. R. Descartes, *Discurso del método*, trad. de E. Bello, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 12-14.

14. *Apud* C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de A. Lizón, Paidós, Barcelona, 1996, p. 343.

15. Cf. la clásica definición de Ilustración de Kant, «Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung?», en *Werke*, vol. IX, Darmstadt, 1975, p. 53. Sobre la modernidad como autonomía, cf. H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, p. 72.

bondad y belleza con que la metafísica tradicionalmente había caracterizado al ser como ser. Ahí, pues, puede observarse ya la tensión entre crítica y conservación de la tradición (o por lo menos su conocimiento e incluso el ser formado por ella), que de alguna manera caracteriza la historia desde entonces, en el sentido de que nunca se inicia de manera absolutamente nueva, partiendo de una pura *tabula rasa*, pues la tradición está presente al menos como arsenal de posibilidades de experiencia, de vida y acción, dado mediante el lenguaje, los símbolos y las instituciones.

Uno de los aspectos que claramente manifiesta el carácter de la modernidad es su concepción de la historia. Ésta se instala como concepto colectivo singular[16], convirtiéndose en historia de la razón o de la humanidad y llevando a cabo la «historización de toda la experiencia humana»[17], con lo cual adquiere unas dimensiones de totalidad, por lo que viene a ejercer funciones propias de la religión. Su carácter moderno o nuevo (*Neue Zeit*, en alemán) conlleva la connotación de depreciación o incluso de negación de los tiempos anteriores, afectados de obsolescencia. En este sentido ella misma se afirma y presenta como una ruptura con el pasado, afectado de oscurantismo y autoritarismo, frente a las luces de la razón y los nuevos vientos de libertad. Dicha ruptura puede verse ejemplificada en la Revolución francesa, «madre de todas las rupturas»[18]. Pero, a su vez, esta modernidad progresista y triunfante será objeto de distanciamiento, en la medida que los conceptos abstractos vayan adquiriendo realidad y se concreten en la pluralidad humana, sea geográfica, histórica o cultural. Con ello arribamos a la segunda modernidad, o a lo que se podría llamar como distanciamiento o ruptura con la ruptura de la modernidad.

III

El segundo hito, con el que empieza ya propiamente lo que aquí llamamos ruptura de la tradición, se da —por poner una fecha convencional— con la muerte de Hegel (1831) y la ruptura de una forma de hacer filosofía que puede considerarse que ha ido desarrollándose y evolucionando de modo (más o menos) homogéneo desde Platón. Esta ruptura empieza a darse con los llamados jóvenes hegelianos (y con fuerza especulativa en la filosofía positiva del Schelling tardío), de los cuales los más conocidos son Feuerbach y Marx, y va consolidándose con el pensamiento de Schopen-

16. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979 (*Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993).

17. P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de A. Neira, Trotta, Madrid, 2003, p. 404.

18. *Ibid.*, p. 401.

hauer y Kierkegaard, y como ruptura recibe su formulación definitiva con Nietzsche[19]. Es lo que se ha dado en llamar *fin de la modernidad*[20].

Friedrich Nietzsche (1844-1900) es sin duda el que claramente diagnostica esta ruptura, el fin de la modernidad y, en general, de la «historia bimilenaria»[21], que va de Sócrates a Hegel, historia que empezó con los judíos y los griegos y que ahora en Europa toca a su fin. De alguna manera puede decirse que este diagnóstico es su único tema, que se aplica a los diversos campos del saber y de la acción, abarcando los campos de la filosofía de la historia, la ética y la política, la moral y la religión, y, en definitiva, la propia autocomprensión del hombre y el sentido del ser. Consciente de la cesura que significa su pensamiento, puede afirmar: «Conozco mi suerte. Un día mi nombre irá unido al recuerdo de algo monstruoso, a una crisis como no hubo ninguna sobre la tierra, a la más profunda colisión de conciencia, a una decisión conspirada contra todo lo que hasta ahora había sido creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita»[22], dinamita que ha sacudido no sólo todo el edificio cultural de Occidente, sino que ha desfondado sus mismos cimientos. Pues no otra cosa indica el anuncio de la irrupción del nihilismo. «Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: *la ascensión del nihilismo*. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. Este futuro ya habla en cien signos»[23]. En efecto, el nihilismo ataca la raíz y fundamento de toda la metafísica conocida hasta entonces: el ser y sus trascendentales: unidad, verdad y bondad:

> ¿Qué ha ocurrido en el fondo? El sentimiento de la ausencia de *valor* se llegó a tener cuando se comprendió que no es lícito interpretar el carácter global de la existencia ni con el concepto de «fin», ni con el concepto de

19. Cf. el estudio clásico de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Fischer, Hamburg, 1969 (*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, ²1974).

20. Hay diversos modos de hablar de fin de la modernidad, con significados y orientaciones distintos. Baste recordar estos dos ejemplos: R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung. Die Macht: Versuch einer Wegweisung*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn, 1986, pp. 7-99 (la obra es de 1950); G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1987. Otros aspectos son recordados en la visión panorámica de H. M. Baumgartner y B. Irrgang, «Zur These vom 'Ende der Neuzeit'», en Íd. (eds.), *Am Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertwandels und ihre Probleme*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-29.

21. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), I § 7, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), ed. de G. Colli y M. Montinari, vol. 13, DTV, München, 1980, vol. 5, pp. 245-412, cita p. 268 (*La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, ⁶1981, p. 40).

22. Íd., *Ecce homo* (1888), KSA, vol. 6, pp. 255-374, cita p. 365 (*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, ⁷1982, p. 123).

23. Íd., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA, vol. 13, 11[411], p. 189 (*Fragmentos póstumos*, vol. IV, trad. de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2006, p. 489).

«unidad», ni con el concepto de «verdad». Con ello no se consigue ni se alcanza nada; en la multiplicidad del acontecer falta la unidad que lo abarque: el carácter de la existencia no es «verdadero», es *falso*..., uno no tiene ya simplemente razón alguna para imaginarse un mundo verdadero...

En resumen: las categorías de «fin», «unidad», «ser», con las que nosotros hemos añadido un valor al mundo, nosotros mismos las retiramos de nuevo — y entonces el mundo *parece carente de valor*...[24].

No hay verdad, sino interpretaciones, no hay mundo, sino fábulas. La fe en la ciencia descansa sobre una fe metafísica[25]. Finalmente dicha sacudida alcanza la piedra angular de todo el edificio, razón y fundamento de su mantenimiento y consistencia: la idea de Dios.

Ciertamente que dicha ruptura no es cosa de un día, de la misma manera que no es algo casual. Por una parte, el nihilismo es el desarrollo de la lógica del pensamiento y de la cultura europea llevada hasta sus últimas consecuencias, es el fruto del mismo desarrollo de la historia. Por otra parte, Nietzsche es consciente de que es un extemporáneo, un incomprendido de su tiempo, un pensador prematuro[26], lo que está diagnosticando es lo que se irá desarrollando en los dos próximos siglos[27]. Este hecho o proceso, a pesar de su paso lento, no deja de ser radical y amplio, afectando a todos los ámbitos de la vida humana. El fin de la metafísica y de la religión arrastra consigo el arte, la cultura y en general la forma de vida social, ética y política, la forma de vida del hombre civilizado, europeo. A partir de ahí habrá que replantear qué significa para el hombre vivir humanamente.

Friedrich Nietzsche presenta el nihilismo como una ruptura de la historia que arranca de Platón y la búsqueda de un nuevo comienzo volviendo a los orígenes presocráticos de la filosofía. Si Nietzsche es el que de manera paradigmática señala esta ruptura histórica de la tradición, no es ni el único ni —a pesar de sus generalizaciones— el que ha sacado todas las consecuencias o ha hecho todas las aplicaciones.

IV

El conjunto de estos estudios trata de la ruptura de la tradición tal como ha sido testimoniada y expresada en lo que se ha dado en llamar segunda modernidad, cuyo inicio en términos generales puede datarse a mediados del siglo XIX[28]. Nuestro interés apunta a esclarecer el profundo cambio que

24. Íd., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA, vol. 13, 11[99], p. 48 (trad. cit., vol. IV, p. 395).
25. Íd., *Fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, p. 577 (*La gaya ciencia* [1882], trad. y prólogo de C. Crego y G. Groot, Akal, Madrid, 1988, p. 256).
26. Íd., *Fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 481 (trad. cit., p. 161).
27. Íd., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, cit., p. 189 (trad. cit., vol. IV, p. 489).
28. En estas fechas sitúan los alemanes el cambio de *Neuzeit* por *Moderne*. Cf. H. U. Gum-

ha sufrido la constitución de la conciencia de nuestro tiempo a partir de la alteración radical de su relación con la tradición. La ruptura de la tradición es un proceso que atraviesa la segunda modernidad, convirtiéndose en un elemento constitutivo de la consciencia de nuestro tiempo. Con «ruptura de la tradición» se da a entender que la tradición no tiene vigencia, fuerza normativa u orientadora, ni se transmite.

De todos modos, el interés que ha guiado estos estudios no es puramente historiográfico, no se ha intentado señalar las líneas que marcan esta evolución. En todo caso el trasfondo común viene dado por algo más próximo como es el pensamiento de Nietzsche y el nihilismo y la crisis cultural que se vivió en el primer tercio del siglo XX y que explosiona con los fascismos y la segunda guerra mundial. El objeto propio de estudio viene dado por dos autores del siglo XX, que recogen, transforman e inician de alguna manera una corriente de pensamiento: Walter Benjamin y Martin Heidegger. Hay, por tanto, un claro interés por entender la actualidad.

En efecto, M. Heidegger (1889-1976) lleva a cabo una relectura del nihilismo nietzscheano en búsqueda de su esencia con el fin de lograr su superación. El pensamiento de W. Benjamin (1892-1940) es un claro exponente de una crisis de la consciencia histórica, tanto por lo que se refiere a la ruptura y a la búsqueda de un nuevo acceso a ella, como también por una nueva comprensión de la estética y la cultura.

Ya desde sus comienzos, el pensamiento de Heidegger intenta marcar un fuerte corte con la tradición, lo cual no impide una continua reflexión sobre ella en búsqueda de lo no dicho, de lo que implícitamente la sostiene. En ese sentido puede leerse la exigencia formulada en *Ser y tiempo*[29] (1927), de una «destrucción de la historia de la ontología» (§ 6). A lo largo de lo que se ha llamado el «giro» o la «vuelta» de su pensar, el papel de la historia se vuelve cada vez más fundamental, lo que va unido a una conciencia exacerbada de una situación de crisis civilizatoria. Ésta aparece formulada de manera especial en la lectura que hace de Nietzsche en los años treinta[30], y especialmente en la recepción y reformulación de su concepto de nihilismo. En los trabajos póstumos de la misma época que conforman los *Beiträge zur Philosophie*[31] (1936-1938), formula la idea de «otro inicio», que podría tener lugar en la medida en que se ha agotado el

brecht, «Modern, Modernität, Moderne», en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, cit., vol. 4, 1978, pp. 93-131; R. Koselleck, «'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe», en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, cit., pp. 300-348. Cf. G. Amengual, «Modernidad: conciencia histórica y problemática filosófica», en *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998, pp. 70-118.

29. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1967 (ahora en GA 2) (*Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, ³2003).

30. Recogida en M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen, 1961 (trad. cast. de J. L.Vermal, Destino, Barcelona, 2000).

31. Íd., *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, 1989 (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de D. V. Picotti, Almagesto/Biblos, Buenos Aires, 2003).

primer inicio griego. A desarrollar aspectos de esta «superación» del pensamiento metafísico tradicional y del modo de existencia ligado a él están dedicados los trabajos de A. Leyte, F. Duque y J. L. Vermal.

El ensayo de A. Leyte ofrece una lectura de Heidegger que pone en cuestión los presupuestos que tiene hablar de «conciencia actual». Trata de mostrar cómo la noción moderna de conciencia proviene de una noción de actualidad que, a su vez, depende de una temporalidad continua. El pensamiento de Heidegger no implicaría una ruptura con una cierta continuidad tradicional en la medida en que esta ruptura se seguiría viendo desde una perspectiva de continuidad. Lo que señalaría es, por el contrario, el origen en la ruptura misma, en la finitud, en lo que desde toda perspectiva totalizante es lo meramente negativo, «nada». La figura de la conciencia es solidaria en la modernidad de una disolución de la diferencia, que llega a su culminación en la coherente formulación de la identidad por parte del idealismo. Todo intento de continuar en esa vía, por más que se aduzca una finitud en el simple sentido de no llegar a la totalidad, sigue preso de la concepción de una temporalidad infinita, lo que a su vez implica la pretensión de cognoscibilidad de todo. La lectura de Heidegger propuesta señala en cambio como tarea de una reflexión filosófica la atención a «esa desistencia que se manifiesta, es decir, se oculta en la insistente aparición de cada cosa». Allí acontecería un «sucumbir de la conciencia» que quizás pueda llevar a una humanidad diferente, y que en todo caso sirve, como filosofía, y también como arte y poesía, como una especie de resistencia a la concepción moderna del tiempo que supone que todo es alcanzable, dominable.

El estudio de F. Duque parte del nihilismo con el que ha caracterizado Nietzsche la época, con el agravante de que la nuestra ya ni siquiera es capaz de reconocerlo. Desde allí se pregunta por el sentido que pueda tener aquello que podría surgir como su alternativa y hoy parece estar de nuevo a la orden del día: la búsqueda de lo sagrado. En oposición a concepciones más o menos posmodernas, y, en un sentido más profundo, al agotamiento de lo sagrado que estaría presente en Hegel, F. Duque analiza el sentido de lo sagrado en Heidegger y Hölderlin. Parte del decisivo dilema conceptual planteado por Hölderlin en el corto fragmento póstumo titulado por sus editores «Juicio y ser»[32], entre la incapacidad de la reflexión por llegar al origen indiviso, y la necesidad de afirmación de éste. O lo que es lo mismo, la necesidad de encontrar una vía que no caiga en lo inefable de Jacobi ni se quede en la reflexión siempre secundaria de Fichte. En términos aristotélicos, se trata de encontrar ese «tocar» de lo simple sólo a partir del cual tiene sentido la verdad predicativa. Eso simple no puede, sin embargo, ser un ente, sino que señala hacia una dimensión de provisión que da lugar, antes a través de los mediadores, los dioses, ahora, precisamente a través

32. *Urteil und Sein*. Hay trad. cast. de F. Martínez Marzoa en F. Hölderlin, *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1976.

de su ausencia, a que se reactualice lo sagrado. Paradójicamente, esto sólo será posible en la medida en que el hombre no intente identificarse con esa dimensión sino que experimente su radical separación y finitud. La violencia que está derivadamente en la contraposición reflexiva, y por consiguiente en la transformación del mundo en objeto, se encuentra previamente de modo más esencial en el desgarro de una oposición que no es ya productora y objetivante sino que deja ser la distancia en la que se oponen y relacionan mortales e inmortales. F. Duque recorre la íntima imbricación de estos temas hölderlinianos con la lectura de Heidegger que intenta pensar, aunque no dominar en el concepto, lo que corresponde al decir poético de lo sagrado.

El trabajo de J. L. Vermal, por último, trata de escandir los diferentes sentidos que puede tomar el término «ruptura» en el pensamiento de Heidegger, como modo de enmarcar la cuestión de un modo no simplemente lineal y en referencia a los grandes temas del nihilismo y la metafísica. J. L. Vermal diferencia entre una cierta ruptura que acontece en el origen y que hace que se haya ido perdiendo su relación con él, imposibilitando así una auténtica experiencia del suceder; la ruptura que se produce con el fenómeno del nihilismo en sentido restringido, cuando «los valores supremos se desvalorizan» (Nietzsche) y sobreviene el vacío de «la muerte de Dios»; la ruptura que podría pensarse y darse respecto de esta situación de sinsentido nihilista (la «superación del nihilismo» o de «la metafísica»); y por fin, íntimamente ligado con esto último, la ruptura como componente esencial del tiempo, frente a la linealidad que está en juego en la temporalidad «metafísica».

Los tres escritos ponen de cierto modo el acento en lo cuestionable que resulta, desde una lectura seria y profunda del pensamiento heideggeriano, la idea misma de sucesión histórica, así como su presunta sustitución por una simple ruptura que pierde contacto con ella. Si cabe una opción frente a esto último, que de manera más esencial podría describirse como radicalización del nihilismo, no podrá surgir más que de una profunda asunción de las condiciones que han dado lugar tanto a la continuidad como a su vaciamiento. El pensamiento de la finitud, del lugar de recepción de un envío que no puede totalizar la conciencia, podría ser el camino para pensar y experimentar ese vacío, vacío que no es una mera nada.

Por su parte, Walter Benjamin, a pesar de su formación filosófica dentro del neokantismo, con el que nunca simpatizó, se mueve más bien dentro de un ambiente intelectual no estrictamente filosófico, sino artístico cultural. En este sentido no engarza directamente con esta historia de la modernidad filosófica, y, sin embargo, coincide en ser uno de los más claros exponentes de la consciencia de la ruptura de la tradición. En todos sus escritos se refleja esta consciencia y al mismo tiempo se lleva a cabo un esfuerzo por afrontar dicha ruptura, por reivindicar la actualidad del pasado, la memoria, aunque dicha actualización dista mucho de ser una

reconstrucción del tipo que propugnaba el historicismo, más bien es su contraposición. En efecto, frente a la historia se postula una clara ruptura de su continuidad, y por ello mismo se rechaza la idea de progreso, precisamente porque éste no representa más que la continuidad renovada de lo mismo, es lo que asegura la continuidad. Pero al mismo tiempo se requiere una memoria, no de la historia tal como ha sido presentada y es presentada desde los vencedores o dominadores de la actualidad, sino memoria de los olvidados, de las víctimas, de los vencidos. La historia deja de ser reconstrucción del pasado como momento identificador del presente y motivador para el futuro (porque ello significa continuar una historia, que se convierte en un *continuum*, en un repetir, en definitiva, en un carecer de historia). La propuesta de Benjamin consiste en «pasarle a la historia el cepillo a contrapelo»[33], es decir, ver la historia desde el otro lado, con su trasfondo oscuro y lleno de barbarie, desde el lado de los olvidados y de las víctimas. Con esta memoria del pasado se abre realmente un futuro nuevo, un futuro realmente futuro, en el que no sea posible la marginación (la barbarie, la opresión) producida en la historia anterior. De esta manera la historia misma es concebida como interrupción, de modo que puede afirmarse que ahí empieza a pensarse la tradición de modo «postradicional».

La ruptura de la tradición es estudiada por J. A. Zamora dentro de la concepción benjaminiana de la historia, que, como se sabe, es una concepción nueva y revolucionaria, por su contraste con la concepción moderna de la historia como progreso y por su enfoque desde una perspectiva afín a la apocalíptica. Desde esta perspectiva surge a la vez una manera diferente de referirse a la ruptura de la tradición. Con dicho término no se hace referencia a un hecho histórico, sociológico o cultural, sino a una meta anhelada: la interrupción de la línea continua de la historia, puesto que ésta se percibe como una dinámica nefasta que vive de la destrucción (humana y ecológica), que avanza al precio de innumerables víctimas. Ésta es la perspectiva apocalíptica sobre la historia (que no consiste en la predicción o en el temor de catástrofes futuras, sino en la agudizada conciencia de la catástrofe presente), en contraste con la moderna e ilustrada que la entiende como progreso y que, por tanto, busca su potenciación continuada; mientras que aquélla busca su interrupción. El grueso del estudio de Zamora (el tercer apartado) trata de la concepción del tiempo en Benjamin, analizando para ello algunos textos y conceptos claves para la comprensión global y coherente del pensamiento benjaminiano desde sus grandes intuiciones que le dan unidad y coherencia, más allá de la diver-

33. W. Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*, con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M, [2]1991, vol. I/2 (GS I/2), pp. 691-704, cita p. 697 («Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* I, prólogo, trad. y notas de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1992, pp. 175-191, cita p. 182).

sidad de temas, como son «El capitalismo como religión» (1921), las tesis «Sobre el concepto de historia» (1940) y algunos textos de la *Obra de los pasajes*. El estudio se inicia con un primer apartado, de orientación sociológica y fenomenológica, que sirve para contextualizar dicha concepción en la modernidad y en el pensamiento marxiano, en el que se exponen los cambios de las estructuras temporales en el capitalismo y sus repercusiones sobre el conjunto de la vida social, mostrando cómo el tiempo se convierte en valor y en fuente de valor de cambio, de manera que toda la estructura económica se temporaliza, se acelera, y a la vez todo se vuelve simultáneo, lo cual no puede menos que afectar al mundo de la vida. En un segundo apartado se exponen las reacciones conservadoras a este fenómeno moderno y capitalista, exposición que sirve como contraste a la concepción benjaminiana que se expone en el tercer apartado.

En cambio, la consciencia de ruptura de la tradición, como hecho histórico y cultural, donde más claramente puede rastrearse, es en el tema de la experiencia, en el análisis de su atrofia o desaparición, la cual se confirma con la incapacidad para transmitir experiencias (en definitiva, ruptura de la tradición). Los estudios de Amengual y Cabot están dedicados a esta cuestión.

El estudio de Amengual trata del concepto de experiencia, siguiendo el hilo de la evolución intelectual de Benjamin, centrándose en los escritos más significativos. El primero de ellos es el juvenil, aunque no sin cierta madurez, de carácter claramente programático: «Sobre el programa de la filosofía que se avecina» (1918), en el que, partiendo del análisis de «la pobre experiencia de esta época», la Ilustración, del «viejo concepto de experiencia», de «rango inferior», busca la «fundamentación de un concepto superior de experiencia», que se abra a la metafísica y a la religión, de manera que permita pensar la continuidad o unidad y totalidad de la experiencia y con ella de la existencia. La pobreza de la experiencia vuelve a ser el punto de partida de otro escrito: «Experiencia y pobreza» (1933). Esta «pobreza totalmente nueva que ha caído sobre el hombre» se ha puesto de manifiesto con la Gran Guerra, por los cambios profundos que ha significado y desproporcionados a la capacidad de asimilarlos. A ellos hay que añadir los provocados por el «enorme desarrollo de la técnica», que han transformado el mundo perceptivo. La pérdida de la experiencia (y de la tradición) se traduce en una nueva «barbarie». De todos modos la enorme pérdida tiene también su lado positivo: puede ser la ocasión para un nuevo comienzo, de mayor creatividad. La pérdida de la experiencia se expresa en la desaparición de sus medios usuales de transmisión, entre los cuales destaca la narración. En «El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskov» (1936), además de constatar esta forma literaria, describe el cambio de mundo histórico: la narración es una comunicación artesanal, que desapareció con este modo de producción. Finalmente en «Sobre algunos temas de Baudelaire» (1939) constata un cambio estructural de la experiencia, por el que ésta se ha degradado en *shock*, debido precisa-

mente al cambio de mundo, que abarca el mundo perceptivo de la ciudad, el modo de habitarla, el modo de relacionarse y de trabajar, el modo de percibir. Pero también esta atrofia de la experiencia se puede convertir en experiencia, como ha mostrado Baudelaire, cuando se convierte en la experiencia de la época, del propio tiempo.

El estudio de Cabot trata de exponer cómo se produce el proceso de ruptura de la tradición y el surgimiento de otra que la sustituya, concretamente en uno de los ámbitos de la vida, tal como es el de la experiencia estética. En dicho estudio la referencia central serán los estudios estéticos de Benjamin y especialmente «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» de 1936. La fugacidad (o atrofia) de la experiencia, y con ella la ruptura de la tradición, es puesta de manifiesto, ya de entrada, en el fenómeno social de la moda, tema que además le sirve al autor para exponer las razones de la actualidad de Benjamin. Otro factor decisivo de dicha pérdida y ruptura es el cambio en la producción y reproducción de la obra de arte, pues los medios materiales condicionan el acceso y la percepción de la realidad, lo cual se hace especialmente patente en el arte, puesto que su experiencia depende de su soporte material y de su reproducción; dichos cambios se dan en el contexto de una formación social determinada. «La técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición»[34]. A este hecho social e histórico Benjamin lo confronta con un postulado: «la unicidad de la obra de arte se identifica con su ensamblamiento en el contexto de la tradición»[35], de lo contrario la tradición se degrada en patrimonio cultural, entonces se da «la liquidación del valor de la tradición en herencia cultural»[36]. En el análisis de estos factores Benjamin abre su presente descubriendo a la vez, por una parte, los motivos de ruptura con el pasado, lo que hacía imposible su prosecución, lo que conducía a la catástrofe y, por otra parte, lo que permitía recorrer otros caminos no transitados todavía, pero que permitirían recoger la herencia de lo aún no realizado en el pasado, y sin embargo prometido.

Del estudio de estos dos autores, tan distantes espiritualmente uno del otro, resaltan diferencias y afinidades. Su modo de pensar y su actitud vital son indudablemente antagónicos, las biografías no pueden ser más contrastantes, como también lo son sus intereses e inquietudes. Mientras que Heidegger, después de su acercamiento al nacionalsocialismo, siguió planteando una lectura crítica de toda la tradición metafísica, Benjamin tuvo sus simpatías por el comunismo, y desarrolló sus ideas en un contexto más directamente político. Si Heidegger piensa teniendo detrás de sí todo el trasfondo de la historia de la filosofía, parece que Benjamin hace sus

34. GS I/2, p. 477; trad. cit., p. 22.
35. *Ibid.*, p. 480; trad. cit., p. 25.
36. «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (1935), GS I/2, p. 478: «Die Liquidierung des Traditionswertes am Kulturerbe» (trad. cit., p. 23).

análisis y propuestas desde la conciencia de crisis profunda en que se ve sumergido, teniendo a sus espaldas en todo caso la historia del arte.

Dados estos contrastes, se debería presumir que en la elección de las cuestiones y de los temas se perfilarían diferencias abismales, pero también cabe constatar grandes coincidencias. Ambos son muy conscientes de la crisis espiritual de nuestra cultura, crisis que en modo alguno es coyuntural, sino que hunde sus raíces en lo más profundo de nuestra tradición y de la estructura social moderna. Ambos unen la conciencia de ruptura con la de una cierta nueva conexión con el pasado, con un volver a lo más primigenio, de forma que permita superar las degradaciones, objetivaciones, cosificaciones, formas depauperadas de experiencia y comunicación, que a la vez son formaciones sociales y formas de existencia. La ruptura para ambos es, de algún modo, no sólo un hecho, sino una exigencia. Así para Heidegger, a fin de pensar el ser, se requiere saltar fuera de la tradición de la metafísica clásica, como también de la moderna centrada en el sujeto; para Benjamin, por mucho que reivindique la necesidad de la memoria, en ningún caso es para continuar la misma historia, sino que la memoria es requerida para interrumpir la historia, pues teniendo presentes las víctimas de la historia seremos capaces de no seguir con los mismos procesos de dominación y explotación.

GABRIEL AMENGUAL
MATEU CABOT
JUAN L. VERMAL

PÉRDIDA DE LA EXPERIENCIA Y RUPTURA DE LA TRADICIÓN

La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin

Gabriel Amengual

No es necesario argumentar que Walter Benjamin es un pensador y un testigo de los cambios históricos que se suelen caracterizar como «ruptura de la tradición». Sin que sea el único, es ciertamente uno de los más clarividentes. Se le puede aplicar a él mismo[1] aquel título que encabeza un capítulo de *Dirección única*: *Feuermelder*[2], «avisador de fuego» o «vigilante de incendios», en el sentido de que fue una persona que percibió los indicios de los acontecimientos que se avecinaban, incluso antes de que se manifestaran en la superficie. De hecho parece que fue el que mejor presintió el gran desastre inminente, gracias a su conciencia apocalíptica, que no es otra cosa que un sentido agudizado, no para la catástrofe futura, última, escatológica, sino para la presente.

Esta sensibilidad cultural extraordinaria, esta conciencia de un corte histórico, se puede percibir en muchos de los tramos de su trayectoria intelectual y humana, especialmente en sus consideraciones acerca de la filosofía de la historia y la estética. No hay duda de que sus consideraciones acerca de lo que tópicamente se califica como de filosofía de la historia es uno de los campos más importantes; de hecho en los pensamientos en torno a esta cuestión hay un punto en el que se muestra especialmente lúcido, como es el momento de captar y de notar un gran cambio histórico y cultural, en su sentido más amplio y profundo, que posteriormente se ha denominado «ruptura de la tradición». Él mismo, además de pensar esta ruptura, la

1. Así lo han hecho R. Mate y J. Mayorga, «'Los avisadores del fuego': Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Franz Kafka»: *Isegoría* 23 (2000), pp. 45-69; R. Mate, *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 121 ss.; M. Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»*, FCE, Buenos Aires, 2005, esp. pp. 23 ss.

2. W. Benjamin, *Einbahnstraße* (1928), en *Gesammelte Schriften*, en colaboración con T. W. Adorno y G. Scholem, ed. de R. Tiedermann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., ²1991 (en adelante: GS, seguido de volumen y página), vol. IV/1, p. 122, donde escribe que «se ha de apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita» (*Dirección única*, trad. de J. J. del Solar y M. Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987, p. 64).

refleja, es un testigo de ella, la sufre en su propia carne y en lo más profundo de su existencia, aparte de ser un pensador clarividente de la misma.

Esta «ruptura de la tradición» se podría rastrear, pues, a lo largo de la obra de Walter Benjamin y en múltiples aspectos, pero creo que uno de los puntos donde se hace más explícita la constatación de este fenómeno histórico es la cuestión de la experiencia, el análisis de las condiciones de su desaparición y los intentos de salvarla (además de la estética, que es una de las materias de las que más se ocupó). La experiencia es una cuestión que preocupa a Benjamin desde su juventud; ya se encuentra entre los primeros temas de sus escritos juveniles[3] y seguramente es una de las grandes cuestiones[4] —junto con las del lenguaje, la historia y la memoria, las artes y la estética, etc.— que pueden ser consideradas como los ejes en torno a los cuales se va desplegando su pensamiento[5].

Intentaré exponer qué concepto tiene Benjamin de experiencia, qué condiciones la han borrado del mapa de la vida y cuáles la podrían reinstaurar, «restaurar» o «rehabilitar»[6]. Y lo haré centrándome en cuatro momentos, casi en cuatro escritos, en cada uno de los cuales podemos rastrear este triple aspecto, que se replantea cada vez de nuevo, aportando, por tanto, nuevas perspectivas. Se trata, pues, de una visión más bien analítica, muy pegada al texto, sin hacer demasiadas consideraciones sistemáticas, pero que ofrece la ventaja de seguir los diversos intentos de abordar la cuestión, desde perspectivas diferentes, con la aportación de nuevos elementos y aspectos, y poniendo de manifiesto a la vez la coherencia y la evolución del autor.

1. *Programa para una recuperación sistemática de la experiencia*

La primera vez que Benjamin aborda la cuestión con rigor filosófico, lo hace de manera sistemática, tras las huellas de Kant y del neokantismo.

3. El más significativo y explícito de los cuales es «Erfahrung» (1913), GS II/1, 54-56 («Experiencia», en *La metafísica de la juventud*, introd. de A. Lucas, trad. de L. Martínez de Velasco, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 93-97).

4. Cf. C. Fernández Martorell, *Walter Benjamin. Crónica de un pensador*, Montesinos, Barcelona, 1992, pp. 20 s. Rolf Tiedemann resalta la relevancia de la experiencia para la filosofía de W. Benjamin (GS V/1, 18 s.), y ya antes, en los inicios de los años setenta (1972), J. Habermas había llamado la atención sobre el lugar central de este concepto en el pensamiento de W. Benjamin; cf. J. Habermas, «Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik», en *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 336-376, esp. pp. 355, 359, 360 («Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora», en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984, pp. 297-332).

5. En una nota de 1929 (GS II/3, 902), en referencia al escrito juvenil «Erfahrung» de 1913, afirma: «En un artículo primerizo movilicé todas las fuerzas rebeldes de la juventud contra la palabra 'experiencia'. Y ahora esta palabra se ha convertido en el elemento que mantiene muchas cosas mías. A pesar de todo, he permanecido fiel a mí mismo. Pues mi ataque disparaba contra la palabra sin destruirla. Avanzó hacia el centro».

6. En el sentido que él da a estos términos, cf. *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), GS I/1, 226 (*El origen del drama barroco alemán*, trad. de J. Muñoz, Taurus, Madrid, 1990, p. 28).

Se trata de un escrito[7] que en cierta medida todavía se puede considerar juvenil —redactado entre noviembre de 1917 y marzo de 1918, en todo caso anterior a la tesis doctoral (Berlín, 1919), pero ya de una cierta madurez[8]—, en el cual Benjamin lleva a término una rigurosa confrontación con el concepto kantiano de experiencia, y que lo lleva a consideraciones sobre el conjunto de la filosofía kantiana y su arquitectura (la tripartición de las críticas, de las facultades —sensibilidad, entendimiento y razón—), la posibilidad de la metafísica, etc. Es un escrito concebido y redactado en la «Universidad de Muri»[9] en el ambiente del estudio de la filosofía neokantiana y, en concreto, de la lectura comentada entre los amigos del libro de Hermann Cohen (1842-1918) sobre la teoría kantiana de la experiencia.

El título del escrito es ya sintomático de su carácter ambicioso: «Sobre el programa de la filosofía que se avecina», de la filosofía que viene; en él, por tanto, se propone tratar de cómo ha de ser la filosofía próxima, la del futuro; una cuestión que, por otra parte, se ha planteado repetidamente a lo largo de la historia de la filosofía, baste pensar en Ludwig Feuerbach (1804-1872) y en Friedrich Nietzsche (1844-1900)[10]. Esta nueva filosofía se ha de hacer en conexión con la kantiana, porque esta conexión garantiza «continuidad histórica» y «alcance sistemático», y esto segundo es la única que lo ofrece, lo cual es de capital importancia, puesto que Kant es el único filósofo, juntamente con Platón, que está «ante todo abocado a la justificación del conocimiento» (157/75). La perspectiva epistemológica, propia del neokantismo, como se ve, está en el primer plano en la lectura benjaminiana de Kant. De todos modos, la atención a la justificación del conocimiento juega también un interés particular suyo.

7. W. Benjamin, «Über das Programm der kommenden Philosophie» (1918), GS II/1, 157-171 («Sobre el programa de la filosofía venidera», en *Iluminaciones* 4: *para una crítica de la violencia y otros ensayos*, introd. y selección de E. Subirats, trad. de R. Blatt, Taurus, Madrid, 1991, pp. 75-84 [falta el apéndice, que se encuentra en esta otra versión: «Sobre el programa de la filosofía futura», en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Monte Ávila, Caracas, 1970, pp. 7-19, apéndice pp. 17-19]). Dentro de este apartado se citará este escrito en el texto, indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una barra (/), la de la trad. cast. mencionada en primer lugar.

8. Cf. L. Fernández-Castañeda Belda, *Experiencia y lenguaje en Walter Benjamin*, Madrid, 1999 (tesis doctoral en Filosofía, UAM) (*Pro manuscripto*), p. 65.

9. Muri es el nombre de un pequeño pueblo suizo, cerca de Berna, en el cual residieron los amigos y se encontraban para tertulias y lecturas filosóficas, entre las cuales destaca la obra fundamental de la Escuela de Marburgo: H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871, 3.ª ed. modificada 1918), Olms, Hildesheim, 1987, 3 vols. A la actividad común de estudio que los amigos realizaban en esta localidad coloquialmente la denominaron «Universidad de Muri». Para una información biográfica cf. G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, trad. y presentación de J. F. Yvars y V. Yarque, Península, Barcelona, 1987, pp. 69-72.

10. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en *Gesammelte Werke*, ed. de W. Schuffenhauer, vol. IX: *Kleinere Schriften* II (1839-1846), Akademie, Berlin, 1970, pp. 264-341. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, 15 vols., DTV, München, 1980, vol. 5, pp. 9-243 (*Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, [5]1979).

En efecto, en esta conexión con la filosofía kantiana busca especialmente «la fundamentación de un concepto superior de experiencia», ya que ésta es «la principal exigencia a la filosofía actual», la cual sólo puede ser planteada y satisfecha dentro de «la arquitectura (*Typik*) del pensamiento kantiano», pues ésta le da «la fundamentación epistemológica» (160/77). Así tenemos ya trazados lo que son sus intereses filosóficos mayores: la filosofía kantiana y el concepto de experiencia, y el motivo de la unión de estos dos intereses.

Se sabe que durante este tiempo Benjamin consideró la posibilidad de escribir su tesis doctoral sobre la historia en Kant[11], pero pronto abandonó el proyecto, decidiéndose por los románticos[12]. La imposibilidad de integrar le experiencia histórica en el marco del criticismo kantiano es lo que acaba disuadiéndolo del proyecto[13]. Kant no supo integrar su experiencia de la historia con la experiencia científica, haciendo de esta última el punto de partida de su teoría del conocimiento. En cambio, los románticos sí tuvieron un profundo interés por la salvación de toda la experiencia, especialmente la histórica[14].

Ahora bien, en este preciso punto, el de la experiencia, es también donde Benjamin se encuentra con los mayores inconvenientes, porque la «realidad», «cuyo conocimiento» Kant quiere fundamentar «y con la cual» pretende «fundamentar el conocimiento sobre la certeza y la verdad», es «una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas» (158/75). Ya casi al comienzo del escrito, se constata la pérdida de realidad, la pobreza de experiencia que se hace patente en la filosofía kantiana y en la filosofía moderna en general. Miremos, por tanto, en primer lugar, en qué consiste esta falta de experiencia.

1.1. Experiencia del rango más bajo

Según Benjamin, «el problema de la teoría kantiana del conocimiento, como también de toda gran filosofía, tiene dos aspectos»: la cuestión de «la certeza del conocimiento» y la cuestión de «la dignidad de una experiencia que es pasajera». A la primera cuestión la filosofía kantiana le ha dado «una explicación válida», pero no a la segunda (158/75s.). Kant se ha preocupado mucho por la certeza de la experiencia, pero poco por el alcance y densidad de la experiencia. ¿A qué se debe esta pobreza de experiencia en la filosofía kantiana? Fundamentalmente Benjamin lo atribuye a dos motivos.

11. Cf. W. Benjamin, *Briefe*, ed. y notas de G. Scholem y T. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966, carta a Scholem del 22.10.1917, vol. 1, pp. 151 s.

12. Íd., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919, 1920), GS I/1, 7-122 (*El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad. y prólogo de J. F. Yvars y V. Yarque, Península, Barcelona, 1988).

13. Cf. carta a Scholem del 22.10.1917, *Briefe*, vol. 1, p. 152.

14. Cf. L. Fernández-Castañeda, *Experiencia y lenguaje en Walter Benjamin*, cit., pp. 65, 67 s.

En primer lugar está el motivo, propio de cualquier filosofía, de que «el interés filosófico universal está centrado simultáneamente en la vigencia intemporal del conocimiento» (158/75s.). El primer reproche es, por tanto, que la filosofía no capta la experiencia en la temporalidad y singularidad que le son propias, por encontrarse sesgada hacia lo intemporal por su interés en la búsqueda del concepto, es decir, de estructuras universales e intemporales.

A este primer reproche, de carácter general, se añade otro que afecta más específicamente a la experiencia que la filosofía kantiana toma en consideración. En efecto, Kant usa «todavía el viejo concepto de experiencia», el concepto empirista, el de la física matemática (158/76). A pesar de este reproche, Benjamin defiende a Kant[15], ya que, en la *Crítica de la razón pura*, según Benjamin, Kant no identifica la experiencia con el mundo de los objetos de la ciencia. El problema de Kant es, según Benjamin, un problema humano, la experiencia que tuvo como hombre, por el hecho de compartir con toda obviedad el horizonte de su época, una «experiencia [que era] limitada temporalmente» y que le parecía «la única posible». Compartir esta experiencia es compartir lo que propiamente se llama una *cosmovisión*, que en este caso no es otra que la de la Ilustración (158s./76).

La primera limitación de Kant y de su concepto de experiencia proviene del carácter general de la filosofía que tiende a lo universal e intemporal y olvida lo temporal y singular. La segunda limitación, propia de la época, viene dada por el carácter necesariamente histórico de toda filosofía. Disculpadas de esta manera las dos limitaciones, Kant sigue de alguna manera por encima del mal. La crítica se dirige, por tanto, no a Kant, sino a la Ilustración. Pero miremos un poco más de cerca en qué consiste la limitación epocal de la Ilustración.

La Ilustración «es una de las experiencias o cosmovisiones de rango más bajo del mundo» (159/76). Lo cual hace resaltar mucho más «la grandeza del intento» de Kant, ya que éste, para su filosofía, hubo de partir de una experiencia rebajada al punto cero, al mínimo. Ningún otro filósofo anterior hubo de enfrentarse con una tarea de tal magnitud. Benjamin especifica dos signos, que ponen de manifiesto «la pobre experiencia de esta época», «[su] sorprendentemente ínfimo peso específico metafísico»: 1) el imperio «tiránico» de la física newtoniana, a la cual queda reducida esencialmente la experiencia; y 2) la falta de «potencias espirituales» que habrían sido capaces de dar un gran contenido a la experiencia; Benjamin no da nombre a estas «potencias espirituales», pero, por lo que dice más adelante, hemos de pensar que se refiere a la metafísica y la religión; notemos, no obstante, que con la constatación de esta carencia Benjamin no se sitúa fuera de lo más básico de la Ilustración, ya que, para él, estas

15. Más adelante de manera explícita Benjamin afirmará, posiblemente en alusión a los neokantianos, que «la reducción de toda la experiencia a la científica no fue, con esta exclusividad, fiel a la intención de Kant, a pesar de reflejar en cierto sentido la formación del Kant histórico» (164/81).

potencias espirituales son «autoridades», pero no en el sentido de que uno se tenga que someter «sin crítica» (la palabra clave en la concepción kantiana de la Ilustración). Consecuencia de estas dos limitaciones es «la ceguera histórica y religiosa de la Ilustración» (159/77), es decir, la ceguera de la Ilustración para la historia y la religión.

1.2. Un concepto superior de experiencia

Dada esta pérdida de realidad y de experiencia en la filosofía kantiana, ¿qué cabe esperar de esta filosofía? Ante estas radicales limitaciones que afectan a la filosofía kantiana, la solución benjaminiana consiste en mantener la filosofía kantiana, su marco y estructura, pero dotarla de un concepto superior de experiencia. Ello es posible, porque, según Benjamin, Kant nunca puso en discusión la posibilidad de la metafísica, sino solamente los criterios con los que tal posibilidad se ha de mostrar en cada caso. Si Kant no desarrolló más metafísica, fue porque «la experiencia de la época kantiana no necesitaba ninguna metafísica» (160/77). En la búsqueda de la metafísica Benjamin no quiere volver atrás respecto de Kant; más bien se muestra comprensivo con la actitud crítica o destructiva de Kant respecto de la metafísica anterior: «Las condiciones históricas no hacían más que favorecer la eliminación de sus reclamaciones, ya que lo que sus coetáneos reivindicaban de ella sólo era expresión de debilidad e hipocresía. Se trata, por tanto, de establecer los prolegómenos de una futura metafísica basada en la arquitectura (*Typik*) kantiana, y a través de ella hacer perceptible la ya mencionada experiencia de carácter más elevado» (160/77). De manera sorprendente el primer elemento del concepto superior de experiencia que Benjamin pone sobre la mesa es la metafísica, dando claramente a entender que ésta es una dimensión esencial de la experiencia y de su nuevo concepto que hay que construir.

Ahora bien, en este campo se hace necesaria una «revisión de Kant», porque, a pesar de que «los errores decisivos de la teoría kantiana del conocimiento se deban atribuir [...] a la vacuidad de la experiencia que le es contemporánea» (160/77), su concepto de conocimiento adolece de debilidad, por falta de radicalismo y de extraer las consecuencias de su teoría. En efecto, el concepto de conocimiento de Kant no se abre al campo de la metafísica, porque él mismo lleva elementos primitivos de una metafísica estéril, que excluye cualquier otra metafísica. El más importante de estos elementos es la concepción del conocimiento como relación entre sujeto y objeto. En este campo Benjamin reconoce la aportación de Kant y de los neokantianos consistente en haber superado la concepción objetivista o realista del conocimiento, que ponía la cosa en sí como causa de las percepciones; pero, en cambio, queda todavía por superar la naturaleza subjetiva de la conciencia cognitiva, que se ha construido en correspondencia con la objetiva. Esta concepción del conocimiento y de la experiencia es un resto metafísico, una «mitología» (161s./79), que imagina un yo corporal-espiri-

tual, el cual mediante los sentidos recibe y mediante las representaciones elabora el conocimiento. Esta mitología está todavía presente en Kant. A fin de superar esta mitología hay que repensar el conocimiento, lo cual implica, también para Benjamin, como ya lo vieron los neokantianos, negar la separación entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la estética y la lógica transcendentales. Según Benjamin, esta separación se muestra inexistente, cuando consideramos que los pueblos, dada su cultura[16], perciben las cosas de una determinada manera, y lo mismo pasa debido a perturbaciones de los sentidos y de la imaginación.

La negación de esta separación rompe la suposición de que es la percepción sensible la que aporta el conocimiento objetivo de las cosas. Más bien, «toda experiencia auténtica se basa sobre la conciencia pura gnoseológica (transcendental), si este término es todavía aplicable bajo la condición de ser despojado de todo lo subjetivista (*subjekthaft*)» (162s./79). La experiencia, por tanto, deja de ser el material previo, sensible, empírico, que posteriormente el entendimiento va conjuntando y elaborando a fin de construir el conocimiento (primer sentido de experiencia). La experiencia es conocimiento (segundo sentido de experiencia) y no queda recluida en la pura sensación o impresión o percepción sensible[17]. La experiencia es conocimiento, de manera que en la estructura del conocimiento se encuentra la de la experiencia, y ésta se ha de desarrollar desde aquélla (163/80).

La dimensión metafísica de la experiencia, según lo va desplegando Benjamin, se ha concretado en que la experiencia no es el material previo, sino que es conocimiento, y, en consecuencia, «toda experiencia auténtica se basa sobre la conciencia pura gnoseológica (transcendental)» (162s./79); la experiencia de alguna manera incluso presupone el conocimiento, se basa en él, se ha de desarrollar desde él, de manera que la experiencia es su resultado. Incluso podemos ver al menos insinuado un tercer sentido de experiencia, el sentido transcendental, en la medida en que es a la vez la condición de posibilidad de nuevo conocimiento y de nueva experiencia. Ésta sería la gran aportación kantiana al concepto superior de experiencia, que resumiendo lo podríamos calificar diciendo que consiste en la concepción de la experiencia como resultado, como conocimiento y como transcendental en el sentido preciso de condición de posibilidad de nuevo conocimiento y nueva experiencia.

16. Aquí podemos situar la primera alusión a un sentido de experiencia que podemos calificar de *transcendental*, en el sentido de que configura el conjunto de condiciones que hacen posible y determinan la experiencia, sin que, por otra parte, sea absolutamente a priori, ya que viene dada por la evolución histórica y la situación social y cultural. Como se sabe, una transformación parecida del transcendental kantiano operará Hegel en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 trazando la historia de formación de la conciencia.

17. De hecho para Kant experiencia no designa sólo la sensación o percepción sensibles o el conocimiento empírico, sino el conocimiento como tal, cf. H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1970, pp. 202-233.

La amplitud del concepto de experiencia se pone de manifiesto cuando, acto seguido, sin solución de continuidad, Benjamin afirma: «Esta experiencia abarca también la religión, que, en tanto verdadera, establece que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino que ésta está basada en el conocimiento puro cuya esencia [*Inbegriff*, compendio] es que la filosofía puede y debe pensar a Dios» (163/80). Con esta afirmación Benjamin no sólo va más allá de Kant, sino que incluso lo contradice (en parte), en la medida en que afirma el conocimiento puro[18] de Dios. Ahora bien, este conocimiento puro es precisamente aquel que no está recluido en la relación sujeto-objeto, porque «ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia». Para negar esta relación cognitiva sujeto-objeto por lo que respecta a la experiencia o conocimiento de Dios, además de las razones gnoseológicas generales, hay algunas específicas, dadas por el carácter propio de la relación religiosa con Dios. Aparte de esta determinación llamémosla negativa, sobre cómo no se ha de considerar a Dios y al hombre, hay otra positiva. En efecto, Dios puede ser conocido y experimentado «como compendio» (*Inbegriff*) del conocimiento puro, que podríamos entender en el sentido de que el conocimiento de Dios dice referencia a la totalidad. Ahora bien, la superación de la relación sujeto-objeto es lo que Kant no consiguió y queda como tarea de la futura teoría del conocimiento. Por eso Benjamin insinúa que se ha de encontrar una «esfera autónoma originalmente propia del conocimiento», en la cual el conocimiento «ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos» (163/80).

1.3. Experiencia y metafísica

Hemos alcanzado un concepto de experiencia que cabría cualificar de holístico, y que como tal se abre a la metafísica y a la religión. El nuevo concepto de experiencia es un concepto que abre directamente el campo de la metafísica, en cuanto ésta tiene que ver no con conocimientos singulares, sino con su conjunto y con la conciencia gnoseológica, transcendental, que se basa, por tanto, en un concepto de experiencia que se refiere «*exclusivamente* a la conciencia transcendental y posibilita lógicamente no sólo la experiencia mecánica sino también la religiosa» (164/81). La experiencia deja de ser el material previo y pasa a ser el resultado del conocimiento, pero, además,

18. Parece que esta denominación de «puro», que Benjamin da al conocimiento, se ha de entender en el sentido que le dio Cohen, que difiere del de Kant. Para Kant, «a priori» es el conocimiento «absolutamente independiente de toda experiencia» y «puros» son aquellos conocimientos a priori «a los que no se ha añadido nada empírico» (*KrV* B 3). Así lo explica Franz Rosenzweig: «Mientras que la razón pura de Kant es la razón desprendida de la experiencia, que, precisamente por eso, es 'criticada', el conocimiento puro de Cohen es el conocimiento referido a la experiencia, que contiene en sí, en un nexo atenido a ley, todo, absolutamente todo lo que se precisa para que rinda su fruto. [...] Puro en sentido kantiano sería, en química, un alcohol puro; pero en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza estriba en la mezcla conforme a la ley de los elementos» (F. Rosenzweig, «Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen», en M. Beltrán, J. M.ª Mardones y R. Mate [eds.], *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 13-65, cita p. 20).

este conocimiento, tomado en su globalidad y unidad y en un sentido transcendental, configura el conjunto de condiciones de posibilidad de nuevos conocimientos y nuevas experiencias. Obviamente, así nos encontramos con una experiencia y una metafísica que enseguida topa con la idea de Dios, ya que éste es experimentado como el compendio de la experiencia. Metafísica tiene que ver con totalidad de la experiencia, y por eso mismo con Dios.

Si la metafísica es el conjunto de la experiencia, es a la vez la que forma «el puro continuo sistemático de la experiencia» (164/81). Benjamin constata en Kant una «tendencia contra la fragmentación y la división de la experiencia en los campos de las diferentes ciencias», y si, por otra parte, «corta el recurso a la experiencia corriente», por «interés de la continuidad de la experiencia», se ha de buscar «en la metafísica [y no en el sistema de las ciencias] la posibilidad de formar un puro continuo sistemático de la experiencia; en eso se ha de encontrar su significación propia [de la metafísica]» (164/81).

Si la experiencia en su globalidad nos ha remitido a la metafísica y en último término a Dios, también nos lleva al otro postulado de la filosofía kantiana: la libertad. La transformación del concepto de experiencia comporta también una transformación del de la libertad. De todos modos, a pesar de la contraposición entre experiencia mecánica y experiencia metafísica o religiosa, el nuevo concepto de experiencia no suprime la distinción entre los dos ámbitos: el de la naturaleza y el de la libertad. Precisamente, según Benjamin, la tripartición del sistema kantiano «pertenece a las piezas principales de aquel esquema (*Typik*) que se ha de mantener» (165/82).

A la cuestión de la relación entre filosofía y religión dedica todo el apéndice (168-171). De entrada podría parecer que se trata de la relación entre dos partes de la filosofía, como la que se plantea entre crítica (justificación) y dogmática (exposición), o entre la filosofía y las ciencias particulares, o entre el conocimiento en general y el conocimiento de la religión. Ahora bien, lo que podría cualificarse como conocimiento en general, incluso entendido como conocimiento originario o troncal, no abarca la totalidad del conocimiento ni de la experiencia, mientras que ésta es precisamente el objeto de la religión: «Hay una unidad de la experiencia que en manera alguna puede ser entendida como la suma de experiencias. El objeto y el contenido de esta doctrina, la totalidad concreta de la experiencia, es la religión» (170).

Prescindiendo de las múltiples cuestiones que se podrían discutir, como es la relación entre la segunda (la ética, la causalidad por la libertad) y la tercera parte del sistema kantiano, y de las múltiples que se podrían reformular (165-167), hay una cuestión decisiva a la hora de ir más allá de Kant: el lenguaje[19]. De la misma manera que la filosofía kantiana tuvo que enfrentarse con la ciencia para definir sus principios, así la filosofía que se

19. Ya anteriormente Benjamin había tratado del lenguaje especialmente en «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (1916), GS II/1, 140-157 («Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros*

avecina habrá de enfrentarse con lenguaje. El lenguaje viene a sustituir a las ciencias. La gran transformación y corrección al concepto de conocimiento orientado unilateralmente hacia la matemática y la mecánica sólo puede venir por la relación del conocimiento con el lenguaje, tal como ya en tiempos de Kant llevó a término J. G. Hamann (1730-1788). Incluso pronostica Benjamin que, más allá de la conciencia epistemológica que la filosofía pueda aportar, la conciencia lingüística dará la supremacía a la filosofía.

Esta nueva alianza entre filosofía y lenguaje permitirá un nuevo concepto de conocimiento, el cual creará su correspondiente concepto de experiencia, que comprenderá todos los ámbitos del saber y hará posible una ordenación de ellos, cosa que Kant no consiguió.

De todas estas reflexiones Benjamin concluye un concepto de experiencia, que formula de esta manera: «Experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento» (168/84)[20]. Ahora bien, esta «pluralidad unitaria y continua» no es sólo de carácter cognitivo, sino que comprende la totalidad de la existencia, como lo expresa esta anotación al final del apéndice: «La concreta totalidad de la experiencia, es decir, la existencia» (171). Este concepto de experiencia lo mantendrá siempre Benjamin[21], a pesar de las correcciones y rupturas que irá introduciendo respecto al programa que esboza en este escrito, entre otras la categoría interrupción, con todo lo que significa de crítica al pensamiento sistemático y de abandono de toda pretensión sistemática. Y curiosamente este concepto de experiencia que Benjamin mantendrá a lo largo de su trayectoria intelectual es de raíz claramente kantiana, baste recordar el principio de las analogías de la experiencia: «La experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones» (*KrV* B 218) o la definición kantiana de experiencia como «una continua reunión (síntesis) de percepciones»[22].

2. *La pobreza de experiencia en su tiempo*

Quince años más tarde (el fatídico 1933) Benjamin redacta el escrito seguramente más conocido sobre la cuestión de la experiencia. Para nosotros tiene además el valor añadido, o la curiosidad, de que probablemente fue

ensayos, cit, pp. 139-153). La conexión entre experiencia y lenguaje es la cuestión que estudia Fernández-Castañeda, *op. cit.*

20. «Erfahrung ist die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis».

21. Cf., por ejemplo, W. Benjamin, «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), GS I/2 605-653, cita p. 608 («Sobre algunos temas de Baudelaire», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones* 2, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1980, pp. 123-170, cita p. 125). También GS I/3, 1183: «Lo que distingue la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de una continuidad, de una secuencia».

22. I. Kant, *Prolegomena*, en *Werke*, ed. de W. Weischedel, 10 vols., WBG, Darmstadt, 1975, vol. V, p. 136: «eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen» (*Prolegómenos*, trad. de J. Besteiro, Aguilar, Buenos Aires, 1980, p. 71).

redactado en Ibiza[23], entre marzo y octubre de 1933, o en todo caso a su vuelta a París. Su publicación se hizo en la revista *Die Welt im Wort* de Viena en el número 10 del 7 de diciembre de 1933[24]. Se trata del escrito titulado «Experiencia y pobreza»[25], en el cual vuelve a la cuestión pero en un marco y con unas intenciones muy diferentes de las de 1918. La pérdida de la experiencia no es atribuida a planteamientos o corrientes intelectuales o científicos, ni tampoco le interesa la recuperación filosófico-sistemática de la experiencia, sino que su interés se centra en su tiempo, haciendo un diagnóstico y trazando posibles líneas de recuperación.

2.1. La pérdida de la experiencia

Una cosa básica sigue manteniendo e impulsando el interés de Benjamin por la cuestión, que no es otra que la constatación de la pérdida irreversible de la experiencia: «La cotización de la experiencia ha caído y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más monstruosas» (214/167). «Una pobreza totalmente nueva ha caído sobre el hombre» (214/168). Éste es el resumen de su diagnóstico. Pero ¿qué ha causado esta pérdida?

¿Qué ha pasado para que se produjera tal pérdida? ¿Qué acontecimientos han marcado la vida, a fin de poder decir que en el segundo decenio del siglo XX se diera tal cambio? Benjamin apunta a dos hechos, claros y constatables. Uno es la primera guerra mundial, la del 14 al 18. Esta guerra representa el punto culminante de la caída de la experiencia. ¿Por qué esta guerra ha tenido tales efectos? Benjamin apunta a dos factores. El primero es el enorme cambio que ha significado. Todo ha cambiado. Los que volvieron de la guerra se encontraron con «un paisaje en el que todo menos las nubes ha cambiado, y en cuyo centro [se encuentra...] el mínimo, quebradizo cuerpo humano» (214/168). Estos cambios son tan profundos y rápidos que no permiten a los individuos digerirlos y asimilarlos, vivirlos y compartirlos, de manera que han quedado mudos y cerrados en sí mismos, han dejado de vivir su sociabilidad, tanto la simultánea como la intergeneracional. Ello hace que los individuos degeneren a mero material humano[26]. La guerra ha disgregado la sociedad, las generaciones, las personas.

El segundo factor, que hizo de la guerra el punto de pérdida de la experiencia, es la desproporción entre la capacidad de captar y expresar,

23. Cf. V. Valero, *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza, 1932-1933*, Península, Barcelona, 2001.

24. Cf. GS II/3, 960.

25. «Erfahrung und Armut» (1933), GS II/1, 213-219 («Experiencia y pobreza», en *Discursos interrumpidos* I, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1973, pp. 167-173). Dentro de este apartado se citará este escrito en el texto, indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una barra (/), la de la trad. cast. indicada.

26. T. Meiffert, *Die enteignete Erfahrung. Zu Walter Benjamins Konzept einer «Dialektik im Stillstande»*, Aisthesis, Bielefeld, 1986, pp. 104-115, cita pp. 106 s.

por una parte, y el acontecimiento, lo que pasó, por otra. Esta desproporción sería semejante a la que se puede dar cuando a uno, disponiéndose con silencio y sosiego a escuchar música, le sueltan un trueno ensordecedor.

Tanto la gravedad de los acontecimientos como su desproporción con respecto a la capacidad de asimilarlos apuntan a que la experiencia no se pierde por falta de hechos y acontecimientos, abundantes e impresionantes, sino por su exceso. Estos acontecimientos superan la capacidad humana de experiencia y, por otra parte, arruinan el depósito o suelo de experiencias a partir de las cuales se pueden hacer nuevas experiencias, porque la experiencia vital de una generación no es válida más allá de ella. Se ha instaurado un mundo fragmentado que evoluciona rápidamente: la evolución rápida fracciona, impide la continuidad, hace imposible compartir y transmitir las experiencias.

El otro hecho causante de la desaparición de la experiencia es «el enorme desarrollo de la técnica» (215/168). Tampoco aquí la desaparición de la experiencia se manifiesta con pobreza de ideas y de ofertas, sino todo lo contrario. La «miseria» que ha caído sobre el hombre con «el enorme desarrollo de la técnica» tiene como correlato, como la otra cara de la medalla (*Kehrseite*, 215/168), «la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente —o más bien que se les vino encima— al reanimarse la astrología y la sabiduría yoga, la *Christian Science* y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el escepticismo» (214/168). Muchas de estas formas de suplencia están todavía vigentes; se trata de una revitalización de formas populares compensatorias y sucedáneas de sabiduría. Y, como observa Benjamin, en el fondo no se trata de ninguna revitalización, sino de una «galvanización» (215/168), es decir, un recubrimiento, una impermeabilización.

Esta «miseria» se ha puesto de manifiesto con la técnica, pero no se basa en el solo hecho de la técnica, sino más bien en la relación con ella, en el hecho de que no se tiene ninguna relación «aurática» con ella[27], de que la

27. Según el significado que Benjamin da al término «aura». Cf. *Kleine Geschichte der Photographie* (1931), GS II/1, 368-385, cita p. 378 («Pequeña historia de la fotografía», en *Discursos interrumpidos* I, cit., pp. 61-83, cita p. 75); *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1935), GS I/2, 431-469, cita p. 440 («La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Discursos interrumpidos* I, cit., pp. 15-57, cita p. 24); «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), GS I/2, 605-653, cita p. 647 («Sobre algunos temas de Baudelaire», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones* 2, cit., pp. 123-170, cita p. 164), donde da la célebre definición de aura: «aparición única de una lejanía, por más cercana que pueda estar», en el sentido de señalar algo más allá de lo que aparece, lo cual ya indica que lo que aparece no es nunca la totalidad, pero ésta es vislumbrada gracias al carácter fragmentario (torso, ruinas) de lo que aparece. Para evitar ciertos malentendidos sobre este concepto cf. W. Benjamin, *Haschisch*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, ²1980, p. 85. Cf. T. Meiffert, *Die enteignete Erfahrung*, cit., p. 108; M. Stoessel, *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Hanser, München, 1983; H. Reisch, *Das Archiv und die Erfahrung. Walter Benjamins Essays im medientheoretischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, pp. 99-108; J. Fürnkäs, «Aura», en M. Opitz y E. Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000, vol. 1, pp. 95-146.

técnica no es asumida e integrada en el mundo humano, sino que más bien domina y desfigura el mundo humano. La técnica ha transformado el mundo, especialmente el mundo perceptivo, el *Merkwelt*[28], convirtiéndolo en anónimo, aislado, fuente constante e inagotable de estímulos y señales que, más que comunicar, absorben. Que aquí se encuentre la raíz del problema lo muestra el hecho de que el mismo patrimonio cultural (*Bildungsgut*, 215/168), su conocimiento, su conservación y cuidado, tampoco da pie a experiencias. Patrimonio cultural y técnica vienen a ser equiparados, lo cual confirma que lo que está en cuestión no es la técnica en sí misma, sino la falta de relación aurática con ella. Ni con la técnica ni con el patrimonio cultural nos une experiencia alguna, éste es el problema.

Esta amplitud de análisis pone de manifiesto la magnitud del problema: «La pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo» (215/168), que se hace patente en la falta de conexión entre los hombres y entre las generaciones, de manera que nos hemos incapacitado para comunicar experiencias, ya no nos une experiencia alguna. El patrimonio cultural (*Bildungsgut*) no crea lazos entre los hombres y entre las generaciones, porque no hay una experiencia que nos vincule con el patrimonio, con los demás y con las otras generaciones. Por eso «esta pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general» (215/169). Esta pobreza es tan grande que sólo se puede designar como una «especie de nueva barbarie» (215/169).

La expresión artística de esta pérdida de la experiencia Benjamin la ve en el uso del vidrio en la construcción. «No en vano el vidrio es un material duro y liso en el que nada se mantiene firme. También es frío y sobrio. Las cosas de vidrio no tienen 'aura'. El vidrio es el enemigo número uno del misterio» (217/171). A los ojos de Benjamin el vidrio es el material incapaz de portar una carga semántica, simbólica, significativa; más bien parece decir: «'aquí no hay nada que buscar'» (217/171). En el vidrio no es posible dejar las huellas del autor o del propietario, es anónimo, como la información, a diferencia de la historia que lleva siempre la huella de la

28. «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», GS II/2, 438-465, cita p. 449 («El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskow», en *Iluminaciones* 4: *para una crítica de la violencia y otros ensayos*, cit., pp. 111-134, cita p. 121). *Merkwelt* (mundo perceptivo) es un término técnico de la biología de Jakob von Uexküll (1864-1944) con el que designa el mundo (en el caso de los humanos) o el entorno (en el caso de los animales), tal como es percibido de acuerdo con su aparato sensorial y su capacidad receptiva (también la inteligencia). Según su teoría, que concibe la biología como una doctrina del entorno, éste se divide en mundo perceptivo (*Merkwelt*) y mundo efectivo (*Wirkwelt*). La línea de separación no pasa entre sujeto y objeto, sino, por un lado, entre una parte del organismo viviente, es decir, los órganos receptores, y una parte de los respectivos objetos, es decir, sus características, y, por otro lado, una parte del organismo, es decir, sus órganos efectores y el aspecto efectivo de los respectivos objetos. Esta distinción sirvió de base a Max Scheler para la distinción entre entorno (*Umwelt*) y mundo (*Welt*) y las respectivas características del animal (vinculado al entorno) y del hombre (libre de entorno y abierto al mundo). Cf. J. v. Uexküll y G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Fischer, Frankfurt a. M., 1970.

subjetividad del narrador, como expondrá Benjamin en el próximo escrito que consideraremos.

2.2. El concepto de experiencia

Si éste es a grandes rasgos el diagnóstico, hay que preguntarse qué experiencia se echa de menos, de qué experiencia se está hablando, qué concepción de experiencia se está manejando. El escrito se abre con la referencia a una fábula, que le sirve de punto de partida. Un hombre viejo, antes de morir, hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido; sólo se requiere cavar para encontrarlo. Los hijos cavaron cuanto pudieron, sin que del tesoro encontraran el más mínimo rastro. Pero cuando vino el otoño, la vendimia fue más abundante que nunca y más abundante que la de cualquier otra viña. Entonces los hijos se dieron cuenta de que el padre les había transmitido una experiencia, que la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad. El recuerdo de esta fábula de la niñez tiene un cierto tono nostálgico: «Mientras crecíamos nos predicaban experiencias parejas [...]. Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes» (214/167), pero hoy ya no tenemos experiencias, ni sabemos historias ni sabemos contarlas.

¿Qué es, pues, la experiencia? Es la sabiduría de la vida, que se transmite con la vida misma, con la convivencia de las generaciones, en forma de literatura oral, popular, en forma de proverbios, historias, fábulas, etc. Pero, en segundo lugar, la experiencia no es una indicación o una instrucción para buscar algo, no es algo que se dé como una moneda acuñada[29]. No habría sido una experiencia si el padre les hubiera dicho: «Si cultiváis bien la viña, os dará gran cosecha». La experiencia es algo que uno mismo descubre, pasando por el trance a que se ve expuesto a lo largo del proceso de la experiencia, sugerida por la indicación sabia del otro. Gracias a este proceso es experiencia y experiencia de vida. En la medida en que uno pasa por el trance, transforma la vida, comunica vida.

A pesar de que cada uno ha de hacer la experiencia, ésta tiene como característica, y esto lo podemos considerar como el tercer rasgo, que es comunicable, es más, hay experiencia en la medida en que es comunicable y comunicada, como afirma Benjamin de la transmisión de los mayores a los más jovenes.

Un rasgo negativo, importante, que se deriva de aquí de manera clara, es que la experiencia no es simplemente haber vivido muchos acontecimientos, por muy extraordinarios que sean. Es el caso precisamente de la generación que vivió la Gran Guerra; esta generación vivió y sufrió muchos hechos y muy significativos, incluso traumáticos y trágicos, grandes

29. Esta contraposición entre experiencia hecha y a hacer es la base de la contraposición entre la experiencia de los mayores y la de los jóvenes, que Benjamin expone en el escrito juvenil «Erfahrung» (1913), GS II/1, 54-56 (en *La metafísica de la juventud*, cit., pp. 93-97).

cambios personales y sociales, pero no experiencias; más bien, constata Benjamin, los hechos los dejaron sin palabra, sin comunicación y, por tanto, sin experiencia. «Las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable» (214/168).

2.3. La barbarie o un nuevo comienzo

Ante el panorama descrito, hemos de preguntarnos si hay alguna posibilidad de recobrar la capacidad para la experiencia, qué puerta se puede abrir que conduzca a superar esta pérdida de experiencia. Benjamin ve una posibilidad tal, que brota de la más extrema pobreza: la barbarie. Barbarie ha sido el resultado a que nos ha conducido el análisis de la pérdida de la experiencia (215/169). Pero, ahora, a la barbarie le descubre un sentido nuevo, positivo, porque con ella hemos tocado fondo y «nos impulsa a comenzar de nuevo» (215/169)[30]. Así han procedido los grandes creadores, entre los cuales menciona a Descartes y Einstein, Brecht y Loos. Los creadores hacen *tabula rasa* y comienzan de nuevo, *ab imis fundamentis*, se desprenden del bagaje tradicional, por muy rico y noble que sea, y vuelven su mirada hacia el futuro, como un recién nacido.

Podría parecer una huida hacia adelante, un *tour de force* para hacer de la necesidad virtud, sin explicar cómo se puede hacer esto y con qué instrumentos o con qué capacidad se cuenta para este nuevo comienzo. Pero de hecho tiene visos de ser más bien un gran acto de confianza en el hombre y sus capacidades, ya que él es el problema o la cuestión decisiva; porque acontecimientos o cosas a experimentar los hay siempre, lo que falta es el sujeto con capacidad o en disposición de hacer experiencia, de vivir y transmitir lo que vive. Es un acto de confianza y una vuelta a lo más básico. Con este giro a lo más básico, a la capacidad misma de experiencia, se alude a un significado de experiencia insinuado, aunque no explicitado. Experiencia no es solamente lo que hacemos y contamos, vivimos y transmitimos, sino que es a la vez el sustrato transcendental que hace posible que tengamos experiencias, que las podamos expresar y transmitir. Se puede tener y transmitir experiencias, en plural, si se comparte la experiencia (la misma experiencia de vida, la misma forma de vida; la experiencia en singular, como transcendental, como el suelo sobre el cual nos movemos, los ideales, motivos, fines, etc., que compartimos). Repetidas veces Benjamin parece aludir a este nivel más profundo, como cuando habla de la «sofocante riqueza de ideas» o de que el patrimonio cultural no nos sirve, porque no nos une experiencia alguna con él, o de que la generación que vino de la guerra vino más pobre de

30. Este concepto de barbarie podría ser de inspiración baudelairiana o al menos se pueden ver afinidades, cf. C. Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne* (1863); *El pintor de la vida moderna*, Cajamurcia, Murcia, 1995, pp. 95 s.

experiencia y muda, no por no haber vivido mucho, sino porque se le había arrancado la capacidad de experiencia.

El sentido positivo de la barbarie tiene que ver con la liberación de cargas inútiles que dificultan el camino, la creatividad, la libertad[31]. En último término parece aludir a la necesidad de un cierto grado de olvido para la salud mental, a fin de poder pensar por sí mismo, desprendiéndose del peso de la tradición que nos hipoteca o nos ahoga. Al mismo tiempo que pone en evidencia que la experiencia no es una mera acumulación, ni se hereda sin el proceso de hacerla propia. En este sentido tomar conciencia de la desnudez de nuestra situación se puede convertir en el factor que posibilita nuevas experiencias. «Entre los grandes creadores siempre ha habido implacables que lo primero que han hecho es *tabula rasa*. Porque querían tener mesa para dibujar, porque fueron constructores» (215/169). En este sentido Benjamin puede afirmar que, a pesar de la pérdida que significa, la nueva barbarie tiene un aspecto positivo, «una nueva belleza»[32].

El elemento positivo de la barbarie tiene que ver también con la interrupción, que se puede entender como una aplicación de esta categoría benjaminiana fundamental. Ésta es la categoría contrapuesta a la de sistema, que se define por ser un «proceso deductivo sin lagunas», pero por eso mismo el sistema es una «clausura sistemática [que] no tiene que ver con la verdad más que cualquier otra forma de exposición»[33], el sistema no es la exposición de la verdad[34]. Al pensamiento sistemático Benjamin le reprocha que «el dominio del pensamiento filosófico no se despliega siguiendo las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino describiendo el mundo de las ideas. Esta descripción comienza de nuevo con cada idea, como si ella fuese originaria»[35]. La interrupción, aunque pueda comportar una cierta incoherencia, no es accidental y, en cambio, es productiva. «La discontinuidad del método científico [...] podría [...] promover positivamente la teoría de éste»[36]. No se trata de recrear en la teoría la continuidad social e histórica que se vive, y menos todavía se trata de crear una continuidad aparente que encubra la discontinuidad vivida, sino de poner de manifiesto sus grietas, ya que sólo a través de

31. Cf. E. Fernández G., «W. Benjamin: Experiencia, tiempo e historia»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 12 (1995), pp. 107-130, cita pp. 112 s.

32. Así lo afirma en el escrito siguiente que comentaremos: «El narrador», GS II/2, 442 (trad. cit., p. 115).

33. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I/1, 213 (*El origen del drama barroco alemán*, cit., p. 15).

34. Parece difícil no percibir una alusión a la célebre afirmación hegeliana, según la cual «la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella» (*Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, p. 12 [*Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, FCE, México, 1971, p. 9]).

35. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I/1, 213 (*El origen del drama barroco alemán*, cit., p. 15).

36. *Ibid.*

ellas puede llegarnos la salvación. La categoría de interrupción es expuesta fundamentalmente en el ámbito de la historia y como crítica a la idea de progreso, que no es otra cosa que el cambio para que todo continúe igual. En lugar de la deducción, ya sea conceptual, como es el caso del sistema, o causal, como es el caso del estudio historicista de la historia, lo que propone Benjamin es que «en los terrenos que nos ocupan [la historia], sólo hay conocimientos a modo de relámpago»[37]. Y por eso «hacer saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia es una exigencia»[38] de un verdadero estudio de la historia. La interrupción supone la comprensión del tiempo no como *kronos*, como flujo continuo, siempre igual, igualmente insignificante e indefinido, sino como *kairós*, como instante y como oportunidad. La razón de ello no es otra que los fenómenos históricos «son salvados mostrando en ellos el salto. — Hay una tradición que es catástrofe»[39]. La misma razón expresada en los términos de la teología judía es que «cada segundo era en él [en el tiempo] la pequeña puerta por la cual puede entrar el Mesías»[40]. La barbarie puede ser este momento en el cual se interrumpe la concatenación cultural y social, histórica, y puede hacer resurgir la experiencia, el nuevo comienzo.

A diferencia del escrito anterior, en éste las condiciones que hacen desaparecer la experiencia no pertenecen al orden intelectual, cultural o científico, como tampoco su recuperación se deberá a nuevos conceptos o planteamientos teóricos. A pesar de todo, en los análisis sobre la desaparición de la experiencia resuenan también los aires de un interés por su recuperación. Y en este aspecto ya se comienza a ejercer lo que podríamos denominar la dialéctica benjaminiana, que, aplicada al caso de la experiencia, se manifiesta en que Benjamin busca las condiciones de la recuperación de la experiencia en los mismos fenómenos que producen su desaparición. De todos modos se ha de resaltar una fuerte línea de continuidad entre los dos escritos, que consiste en no comprender la experiencia sólo como una cuestión cognitiva o epistemológica, sino en situarla en el nivel más profundo y global en el cual se juega la cuestión de la experiencia, que no es otro que el del sujeto mismo, la existencia: «la concreta totalidad de la experiencia, es decir, la existencia» (GS II/1,171). La cuestión básica de la experiencia es la del sujeto: él mismo se constituye por sus experiencias, y lo que ha sufrido le ha afectado en su capacidad de hacer, de tener, de transmitir experiencias, debido a los efectos disgregadores que ha tenido sobre los individuos y las colectividades.

37. *Das Passagen-Werk*, GS V/1, 570 (*El libro de los Pasajes*, trad. de F. Guerrero *et al.*, Akal, Tres Cantos, 2005, p. 459). Cf. «Über den Begriff der Geschichte», GS I/2, pp. 691-704, cita p. 695 («Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* I, cit., pp. 175-191, cita p. 180).

38. *Das Passagen-Werk*, GS V/1, 594 (*El libro de los Pasajes*, cit., p. 477).

39. *Ibid.*, 591 (*ibid.*, p. 475).

40. «Über den Begriff der Geschichte», GS I/2, pp. 691-704, cita p. 704 («Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* I, cit., pp. 175-191, cita p. 191).

3. *Experiencia, vivencia y narración*

La conexión entre experiencia y transmisión de experiencia, que ha comenzado a insinuarse en «Experiencia y pobreza», se convierte en el blanco a que apunta todo el estudio sobre «El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskov»[41], un artículo redactado entre abril y julio de 1936 y publicado en octubre del mismo año[42], y que forma parte de un amplio complejo de materiales que Benjamin redactó entre 1928 y 1935 sobre la novela y la narración[43].

3.1. Pérdida de la experiencia y de una forma de vida

Este escrito comienza en un tono que recuerda al del escrito que acabamos de comentar[44], constatando que «el arte de la narración toca a su fin», lo cual significa que lo que se ha perdido es «la facultad de intercambiar experiencias» (439/112). Con este exordio ya se ve que la narración no es únicamente una forma de escritura o un género literario, sino que hay una íntima unión entre narración y experiencia. La pérdida de esta capacidad la ve reflejada en la preponderancia que han adquirido la novela y la prensa. «El más temprano indicio del proceso cuya culminación es el ocaso de la narración es el surgimiento de la novela a comienzos de la modernidad» (442/115). La novela remite al libro, que se lee en solitario; mientras que la narración remite a la tradición oral y a la experiencia que se comunica y crea comunidad (442s./115; cf. 454-456/125-127). La novela da testimonio «de la profunda carencia de consejo [*Rat*] de los vivientes» (443/115), del desconcierto de los coetáneos. Benjamin hace suya la caracterización que Georg Lukács (1885-1971)[45] hizo de la novela como «la forma de la falta de patria transcendental» (454/125). Por eso mismo el centro de la novela es «el sentido de la vida» (454s./125). Y como prueba de esta afirmación recuerda que «el primer gran libro de este género, *Don Quijote,* ya enseña cómo la magnanimidad, la audacia, el altruismo de uno de los más nobles —del propio Don Quijote— están completamente desasistidos de consejo y no contienen ni una chispa de sabiduría» (443/115).

La prensa es todavía más peligrosa para la narración que la novela. La prensa se presenta como pura comunicación, pero prioriza lo inmediato,

41. «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows» (1936), GS II/2, 438-465 («El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskow», en *Iluminaciones* 4: *para una crítica de la violencia y otros ensayos*, cit.). Dentro de este apartado se citará este escrito en el texto, indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una barra (/), la de la trad. cast. indicada.
42. Aunque el número de la revista *Orient und Okzident*, en el que fue publicado, no se repartió hasta junio de 1937.
43. Para estos datos cf. las notas de los editores de los *Gesammelte Schriften*, GS II/3, 1276-1281.
44. Incluso hay un parágrafo que es transcripción casi literal, GS II/2, 439 = GS II/1, 214.
45. G. Lukacs, *La teoría de la novela*, Grijalbo, México, 1970.

lo cercano en el tiempo y el espacio, de manera que su valoración de las informaciones está muy distorsionada: es más importante el incendio del tejado del vecino que la revolución en el país de al lado o la catástrofe humanitaria en el otro continente. Esto hace que siempre tenga que ofrecer novedades, que por ello mismo ponen de manifiesto su carácter fugaz; la información periodística no tiene mensaje ni moraleja; esta pobreza la cubre ofreciendo exactitud y cosas verificables. Las noticias sustituyen las historias (444/116). La diferencia básica entre la información y la narración es que aquélla recibe su premio en el momento en que es nueva, vive sólo en el momento, no necesita explicaciones; mientras que la narración no se agota, mantiene sus fuerzas acumuladas, es capaz de desplegarse después de mucho tiempo; su fecundidad es inmensa, dando que pensar y provocando diversas lecturas y conclusiones, porque la narración es por sí misma inconclusa, dejando al oyente la conclusión, implicándolo de manera activa y productiva (445s./117s.)[46]. A la inmediatez, propia de la prensa, tanto por lo se refiere al contenido como a la transmisión y recepción, se opone la narración que supone un «proceso de asimilación, que discurre en las profundidades [y que] requiere un estado de distensión, cada vez menos frecuente» (446/118). Esta relajación es la que todavía es aludida cuando decimos que lo que se acaba de decir se ha de consultar con la almohada. «Así como el sueño es el punto álgido de la relajación corporal, el aburrimiento lo es de la relajación espiritual»; por eso «el aburrimiento es el pájaro onírico que incuba el huevo de la experiencia» (446/118).

Este análisis de la desaparición de la narración puede ser considerado como una continuación de los desarrollados en «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» (1935). Pero la crisis de la narración no proviene solamente de los nuevos medios de expresión que se han convertido en preponderantes. Si la novela y la prensa han absorbido la narración, la cosa tiene raíces mucho más hondas. En efecto, si la pérdida de la narración remite a la pérdida de la experiencia y la capacidad de transmitirla, este hecho mismo descansa sobre un cambio mucho más amplio y radical: lo que ha cambiado es la forma de vida, en concreto ha desaparecido la forma de vida que ejerció de ecosistema para su surgimiento y desarrollo. Para Benjamin originariamente hay dos tipos fundamentales de narrador: el marinero y el campesino, uno es el que cuenta cosas de lugares lejanos, el que ha viajado y cuenta historias

46. La inmediatez es tan propia de la información periodística, que ya no pretende que el receptor integre la información en su experiencia, más bien al contrario, «su intención es la inversa [...], consiste en impermeabilizar los acontecimientos respecto del ámbito en que se pueda encontrar la experiencia del lector. Los principios fundamentales de la información periodística (curiosidad, brevedad, fácil comprensión y sobre todo desconexión de las noticias entre ellas) contribuyen al éxito, así como también la compaginación y una cierta conducta lingüística». Así lo afirma Benjamin en un escrito posterior, que presenta algunos paralelismos con el que estamos comentando: «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), GS I/2, 605-653, cita pp. 610 s. («Sobre algunos temas de Baudelaire», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones* 2, cit., pp. 123-170, cita p. 127).

de otros países; el otro es el sedentario en el país que conoce sus historias y tradiciones; uno amplía el horizonte espacial, geográfico; el otro amplía el temporal, manteniendo la memoria del pueblo. Estos dos tipos fundamentales no sólo no se contraponen, sino que se compenetran. Su compenetración más íntima da lugar al artesano, que comienza por ser el aprendiz que va de un taller a otro para aprender su oficio de distintos maestros, y acaba haciéndose sedentario como maestro. Incluso parece que Benjamin ve una cierta progresión cuando afirma: «Si los campesinos y los marineros fueron los viejos maestros de la narración, el estamento artesanal fue su escuela superior» (440/113).

La desaparición de la narración y de la experiencia tiene todavía otra causa; o bien hay otro aspecto que hay que explicitar en el hecho global del fin de una forma de vida como causa: la desaparición del pensamiento de la muerte y con él el de la eternidad, o, más exactamente, a la inversa: la desaparición del concepto de la eternidad cambia el rostro de la muerte e incluso el sentido del tiempo, porque la atrofia del concepto de la eternidad comporta la aversión a los trabajos de larga duración. Parece que Benjamin apunta a dos consecuencias: por una parte, sin la eternidad y el término de la muerte es como si nos moviéramos en un mar sin límites, donde hay que aferrarse desesperadamente a lo primero, a lo inmediato, y por tanto ya no se tiene el estado de ánimo relajado para dejarse llevar por la historia y sacar las conclusiones propias; la historia es sustituida por la información. La segunda consecuencia es que con la desaparición de la muerte —antes omnipresente y considerada como un acto público, mientras que ahora es un acto reprimido, sacado fuera del contexto de la vida— ha desaparecido la autoridad, que estaba en el origen de lo narrado. «La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar. De la muerte él toma en préstamo su autoridad» (450/121). Esta autoridad parece hacerse presente de dos maneras: la primera, porque el que cuenta, cuenta lo que ha recibido de otros que ya no están, y por tanto la desaparición de los que fueron su fuente es lo que hace que él tenga ahora la autoridad para contar lo que cuenta. A este aspecto parece aludir cuando afirma que con la narración, las expresiones y miradas que la acompañan, se hace presente «lo inolvidable, comunicando a todo lo que le concierne esa autoridad que hasta un pobre diablo posee sobre los vivos que lo rodean» (450/121). La segunda manera es el hecho de que la muerte inserta las historias dentro de la historia natural. Así lo afirma Benjamin: «La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar. De la muerte él toma en préstamo su autoridad. En otras palabras, sus historias nos remiten a la historia natural» (450/121). «Historia natural» no designa más que aquel «estado social en el cual la existencia está determinada y marcada por los acontecimientos naturales»[47].

47. H. Pfotenhauer, *Ästhetische Erfahrung und gesellschaftliches System. Untersuchungen zum Spätwerk Walter Benjamins*, Metzler, Stuttgart, 1975, p. 75.

3.2. La narración: forma artesanal de transmisión de experiencia

La importancia del artesano para la narración es básica, no sólo por el protagonista, sino por la estructura de la narración misma, ya que, como afirma Benjamin, «la narración [...] es una forma igualmente artesanal de comunicación» (447/119). Y bajo este aspecto también el marinero y el campesino son artesanos. ¿Qué significa aquí «forma artesanal de comunicación»? Pues no sólo que lo decisivo es la habilidad personal, y no unas técnicas, sino también que lo que se cuenta está impregnado de la propia vida. «La huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro» (447/119). Por eso el narrador, contando historias, se expone a sí mismo, sitúa la historia en la propia vida. «Su habilidad es la de contar su vida, su dignidad, toda su vida» (464/134).

Otro aspecto del carácter artesanal de la narración lo revelan los instrumentos o medios que se usan, que no son otros que «alma, ojo y mano». «Esa vieja coordinación de alma, ojo y mano [...] es la coordinación artesanal con que nos topamos siempre que el arte de narrar está en su elemento» (464/134). Ciertamente se puede constatar que «el rol de la mano en la producción se ha hecho más modesto, y el lugar que ocupaba en el narrar está desierto». Pero «en el auténtico narrar, la mano, con sus gestos aprendidos en el trabajo, influye mucho más, apoyando de múltiples formas lo pronunciado» (464/133s.).

La forma artesanal de la narración nos introduce en la cuestión de su contenido. «La experiencia, que se transmite de boca en boca, es la fuente de la que se han servido todos los narradores» (440/112). «El material» del que se sirve el narrador no es otro que «la vida humana» (464/134). Y su relación con este material no es exactamente de elaboración (*Verarbeitung*), sino de hacer uso de él como si fuesen ruinas, fragmentos de vida, que no se dejan encajar dentro de un todo «de forma sólida, única y útil», sino que hacen pensar, permiten pluralidad de interpretaciones y moralejas. El modelo de este uso de la materia prima de la narración lo ofrecen los proverbios, que son «ruinas, que ocupan el lugar de las viejas historias y donde, como la hiedra en la muralla, una moraleja trepa sobre un gesto» (464/134).

Si el material de la narración es la vida humana, la estructuración que el narrador hace del mismo apunta a saber cómo vivirla. «Un rasgo característico de muchos narradores natos es una orientación hacia lo práctico» (441/114). Esta sabiduría y sentido práctico se ponen de manifiesto en su orientación hacia una conclusión que puede consistir en una moraleja o una indicación práctica, un proverbio o una regla de vida. Y es que lo propio de la narración es «saber consejo» (*Rat wissen*), una expresión que no sé si es muy castellana, y que en alemán suena a anticuada, *altmodisch*, como observa Benjamin mismo, pero para él eso se debe «a la circunstancia de una menguante comunicabilidad de la experiencia» (442/114). ¿Qué es eso que

sabe el narrador? ¿Qué es el consejo? «El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso. [...] El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo» (442/114s.).

3.3. ¿Es recuperable la experiencia?

A pesar de que la cuestión de la experiencia se encuentre en este escrito tratada en íntima conexión con la narración, queda bien clara, como intentaremos ahora resumirlo, su desaparición, sus causas, así como de qué experiencia se trata, qué se entiende por experiencia. La desaparición de la experiencia es puesta de manifiesto por fenómenos actuales, como son la sustitución de la narración por la información y la novela. A pesar de la patencia de estos fenómenos actuales, las causas arraigan mucho más hondo y vienen de más lejos. Es toda una forma de vida que ha desaparecido, con todo lo que incluye de forma de trabajar, de relacionarse tanto a nivel personal y laboral como social y político, y sin olvidar la forma de pensar, de dar sentido a la vida. Tan profundas le parecen las causas de la desaparición de la experiencia y de su transmisión, que ya ni se plantea la cuestión de su rehabilitación o restauración. Parece limitarse a constatar el corte histórico acontecido. De hecho, en vano buscaríamos ahí consideraciones sobre la posibilidad de recuperar la experiencia, la capacidad de hacerla y transmitirla.

De todos modos no se puede pasar por alto que el escrito es sobre un narrador, Nikolai Leskov (1831-1895), un poeta ruso, contemporáneo de Dostoievski, «poco conocido, muy importante»[48], que para Benjamin encarna exactamente la figura que él describe. Benjamin había conocido a Leskov en 1928 por la lectura de sus obras completas, editadas en alemán en nueve volúmenes por la editorial Beck de Munich entre 1924 y 1927. Y si es así, se puede decir que está hablando casi de un contemporáneo, en todo caso de un narrador reciente, y que, por tanto, hablar simplemente de la desaparición de la narración y de la experiencia, no deja de ser contradictorio, cuando se está haciendo la semblanza de un gran narrador. Una salida de la aporía puede consistir en pensar que este estudio sobre Leskov tenga él mismo un cierto carácter de narración, de transmisión de experiencia. Si es así, podemos entender que lo que nos quiere decir Benjamin es que se han perdido las habilidades propias de aquellos estamentos, en la medida en que los estamentos mismos han desaparecido, y que, en cambio, las habilidades siguen dándose como habilidades personales, como puede ser el caso de Nikolai Leskov o incluso del propio Walter Benjamin. Y por eso mismo Benjamin se entretiene en remarcar algunos rasgos personales

48. Cf. GS II/3, 1277.

de este narrador (441, 457-465/113s., 127-134). Algo parecido se podría decir de Proust[49].

Por otra parte queda muy claro qué concepto de experiencia se maneja. Se trata de aquel concepto de experiencia que comprende la totalidad de la vida, que no consiste en una cantidad inmensa de conocimientos ni en la actitud de que todo es cognoscible, mensurable y controlable (como Max Weber definió la actitud del científico moderno[50]), sino en saber a qué atenerse en la vida, y por eso dicho concepto apunta a la sabiduría, al buen juicio, al consejo, y no a la ciencia. De hecho el primer referente de la experiencia es aquella transmisión de saber-hacer propio del artesano, que sólo se transmite por la práctica del oficio y la relación personal entre el maestro y el aprendiz. Justo al lado de este referente sobresale el otro, el de las historias con moraleja, que mantienen viva la memoria del pueblo y las tradiciones.

Parece, por tanto, que el referente principal es el concepto de experiencia, propio del uso cotidiano del término[51], es decir, aquel concepto de experiencia que es indicador de competencia social o técnica, o incluso aquella competencia que no se adquiere por eficiencia alguna teórica o práctica de la inteligencia, sino que brota de lo que uno mismo es o ha pasado. Entonces experiencia es lo que se opone a lo general, ya que este conocimiento es incapaz de hacer justicia a la singularidad y la irrepetibilidad de las situaciones de la vida, a la experiencia personal. Este significado de experiencia es el que primero aflora en la historia del pensamiento, en los presocráticos, Sócrates y Platón, e incluso podemos encontrar su rastro en Aristóteles[52], como cuando habla de la εμπειρια (como también la τεχνη y la επιστημη) en el sentido de capacidades adquiridas por el hombre mediante el ejercicio y la familiaridad. Así, por ejemplo, en la *Metafísica* afirma: «Del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia»[53]. Este «sa-

49. Cf. por ejemplo «Über einige Motive bei Baudelaire», GS I/2, 610 s. (trad. cit., pp. 127 s.).

50. Para Max Weber la diferencia entre el hombre primitivo y el moderno, es decir, el hombre con mentalidad racional(ista) y científica no radica en los mejores conocimientos, en un mayor conocimiento de las condiciones de vida, porque puede darse que el hombre primitivo sepa mejor que un intelectual a qué atenerse para vivir, sino en la actitud ante la vida, y en concreto en saber, o más exactamente, en creer, que no ha de contar con nada incalculable, en que no hay nada que en principio no pueda ser conocido, en que no ha de contar con fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino que «todas las cosas, en principio, pueden ser dominadas mediante el cálculo. Y eso significa: el desencanto del mundo» (M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1922, pp. 524-555, cita p. 536 [*El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1981, p. 200]).

51. A. S. Kessler, A. Schöpf y C. Wild, «Experiencia», en H. Krings, H. M. Baumgartner y C. Wild, *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1978, vol. 2, pp. 80-93, cita pp. 80 s.

52. Cf. F. Kambartel, «Erfahrung», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel, 1972, vol. 2, cols. 609-617, cita cols. 609 s.

53. Aristóteles, *Metafísica* I, 1; 980 b 28 s. Ed. trilingüe por V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. 1, pp. 2 s. Es sorprendente la afinidad entre este concepto aristotélico de expe-

ber de lo particular» (γνωσις των καθ'εκαστον), propio de la experiencia, pronto se entenderá como la base para la inducción, para el «saber de lo universal» (γνωσις των καθολου), propio de la τεχνη, de manera que la distinción y oposición entre estos saberes pronto se convertirá en una minusvaloración del primero y una sobrevaloración del segundo.

4. Shock, *experiencia y memoria*

La transformación de la experiencia en su propia estructura es la cuestión a que está dedicado el último escrito de Benjamin sobre la experiencia. Se trata de «Über einige Motive bei Baudelaire»[54]. Este escrito debía formar parte de un libro, planeado pero no concluido, que debía tener como título: *Charles Baudelaire. Un lírico en la época del capitalismo avanzado* (*Hochkapitalismus*). Lo que nos ha llegado, de lo que debía formar parte de este libro, son dos escritos: «El París del segundo Imperio en Baudelaire»[55] y «Sobre algunos temas de Baudelaire», ambos trabajos concluidos, siendo el segundo una reelaboración de una parte del primero. Además se cuenta con abundante material, resúmenes, proyectos, notas de los diversos estadios de los trabajos para dicho libro. Todo este material (junto con el mencionado libro planeado) pertenece al conjunto del *Libro de los Pasajes*, en el que Benjamin trabajó de 1927 hasta su muerte en 1940. Por diversos motivos Benjamin decidió en 1937 separar el libro sobre Baudelaire del de los *Pasajes*, dado que éste iba tomando más el aire de una reconstrucción del siglo XIX desde una perspectiva de filosofía de la historia, y del cual el libro sobre Baudelaire había de ser una maqueta, un modelo en miniatura. Benjamin empezó este trabajo, «Sobre algunos temas de Baudelaire», en febrero de 1939, y a finales de julio envía el texto a Nueva York, sede de la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, para su publicación.

En el escrito «Über einige Motive bei Baudelaire» de 1939, Benjamin parte de la constatación de que la poesía lírica —tal como lo ha mostrado la pobre recepción de *Las flores del mal*— ha perdido «el contacto con la experiencia de los lectores. Y quizás sea así, porque esta experiencia ha cambiado en su estructura» (608/124). Todo el escrito está dedicado otra vez a diagnosticar este cambio en la estructura de la experiencia y a desentrañar qué experiencia es posible en esta nueva situación.

riencia y el que Benjamin contrapone al *shock*, «Über einige Motive bei Baudelaire», GS I/2, 608 (trad. cit., p. 125), cuando afirma: «De hecho la experiencia, tanto en la vida colectiva como en la privada, es un asunto de la tradición. Se forma menos de datos rigorosamente fijos en el recuerdo que de los que acumulados, con frecuencia no conscientes, confluyen en la memoria».

54. «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), GS I/2, 605-653 (trad. cit., pp. 123-170). Dentro de este apartado se citará este escrito en el texto, indicando entre paréntesis simplemente el número de la página de la edición original y, separada con una barra (/), la de la trad. cast. indicada.

55. «Das Paris des Second Empire bei Baudelaire» (1938), GS I/2, pp. 511-604 («El París del Segundo Imperio en Baudelaire», en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones* 2, cit., pp. 21-120).

4.1. Cambio estructural de la experiencia

El cambio estructural que ha sufrido la experiencia se puede describir diciendo que la experiencia se ha convertido en vivencia, *shock*, que equivale a la negación de la experiencia, porque la «esteriliza» (614/132), la hace imposible, puesto que el *shock* es impresión momentánea, súbita, fuerte, que proviene del exterior, en la cual nos comportamos pasivamente. El concepto de *shock*[56], Benjamin lo elabora en los apartados centrales del escrito como consecuencia de cambios históricos en la esfera cotidiana, cambios que transforman el *Merkwelt*[57], el mundo perceptivo de las grandes ciudades europeas (Londres y París) a mediados del siglo XIX con su transformación arquitectónica, lumínica, semiótica, aumentando considerablemente la emisión de estímulos de toda clase. El *shock* no pertenece solamente al orden psicológico e individual, sino que se ha convertido en el modo de vivir generalizado de la masa, que afecta tanto al *flâneur* como al obrero industrial. Estos cambios son percibidos como desconcertantes y humanamente denigrantes. Están condicionados por dos factores: 1) el salto en el crecimiento demográfico y el consiguiente surgimiento de las masas, respecto a las cuales la burguesía cultiva la distancia como expresión de su autonomía; y 2) el desarrollo de los medios técnicos de producción y aparatos, que afectan tanto a la manera de trabajar y producir como también a la vida cotidiana por el hecho de servirse de tecnologías sencillas que inundan la vida diaria y que, pulsando un pequeño botón, desencadenan procesos. A estos dos factores hay que añadir un tercero: las nuevas formas y los nuevos medios de comunicación, como la prensa, que han transformado no sólo las maneras de comunicarse, sino también las de percibir el mundo y de tomar conciencia de él[58]. Estos factores —la masa como determinante del singular en ella integrado y aislado, la técnica como mecánica de la que uno se sirve y a la cual hay que obedecer, y los medios de comunicación con su exactitud e inmediatez— tienen en común que el aspecto subjetivo tendencialmente queda anulado o al menos subordinado, ya que se convierte en un puro elemento reactivo de abstractos factores formales. Estas condiciones hacen vana una apelación a la subjetividad, ya que precisamente conducen a un comportamiento de reflejos.

En definitiva, la experiencia se ha transformado en vivencia momentánea del *shock* súbito; la experiencia ha perdido su rasgo esencial: la continuidad, y se ha convertido en algo momentáneo y pasivo. A esta nueva

56. A. Hillach, «Erfahrungsverlust und 'chockförmige Wahrnehmung'. Benjamins Ortsbestimmung der Wahrnehmung im Zeitalter des Hochkapitalismus»: *alternative* 132/133, 23 (1980), pp. 111-115, cita pp. 111 s.

57. «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», GS II/2, 438-465, cita p. 449 («El narrador. Comentarios sobre la obra de Nicolai Leskow», en *Iluminaciones* 4: *para una crítica de la violencia y otros ensayos*, cit., pp. 111-134, cita p. 121).

58. M. Stoessel, *Aura...*, cit., p. 34.

estructura de la experiencia responden (y a la vez contribuyen) los medios de comunicación con su información, inmediata y puntual, de manera que la información viene a sustituir la experiencia, por el hecho mismo de que ésta es sustituida por la sensación, la fuerte impresión, el *shock*; lo cual significa «la progresiva atrofia de la experiencia» (611/127). «Lo que distingue la experiencia de la vivencia es que no se puede separar de la representación de una continuidad, de una serie» (GS I/3, 1183). El *shock* y la vivencia «esterilizan» (614/131) la experiencia, porque hacen que el sujeto espere la impresión momentánea que le viene de fuera, le llega y le impresiona sin trabajarla (615/132)[59].

Esta transformación estructural de la experiencia se hace todavía más patente si consideramos el contraste entre el artesano (que, en el escrito anterior, fue presentado como el prototipo de la experiencia) y su sucesor: el obrero industrial. En efecto, si la formación del primero tiene como base la experiencia, con todo lo que supone de ejercicio y de relación con otros, la del segundo exige adiestramiento. Citando a Marx, Benjamin afirma que «todo trabajo en la máquina [...] exige un adiestramiento [*Dressur*, doma] previo del obrero» (631/148). Y, acto seguido, observa Benjamin: «Este adiestramiento se ha de distinguir del ejercicio». El ejercicio se mueve en el ámbito de la acción humana, que se realiza con conocimiento y decisión. A este ejercicio alude Aristóteles cuando explica que —a diferencia de los sentidos que «usamos porque los tenemos»— «las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza», sino por el hecho de «que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre. [...] Las adquirimos como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las otras artes, porque lo que se ha de hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De manera semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados»[60]. Mientras que el adiestramiento se realiza en el orden de la doma, potenciando lo fisiológico y lo inconsciente, de manera que la doma apunta a la consecución de un control y de unas habilidades, que consisten en unos reflejos, una automatización, siendo tanto mejor si para su aplicación no se ha de hacer uso de la razón y de la libertad. Por eso, concluye Benjamin, el trabajo del obrero ligado a la máquina «se hace impermeable a la experiencia. El ejercicio pierde en él su derecho» (632/148).

59. Esta categoría de «vivencia» ha sido revalorizada como una caracterización de la sociedad actual por la sociología especialmente a partir de la obra de G. Schulze, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus, Frankfurt a. M., 1992. En este caso, «vivencia» se refiere a satisfacción inmediata o gratificación instantánea, en el fondo se trata de una sociedad, en la cual se vive el momento presente, sin planes ni proyectos, ni motivos para el esfuerzo ni para el mañana ni para hacer opciones de vida.

60. Aristóteles, *Ética nicomaquea* II 1, 1103 a 25s., 30 ss., en *Ética nicomaquea. Ética eudemia*, trad. de J. Palli Bonet, introd. de E. Lledó, Gredos, Madrid, 1985, pp. 158 s.

4.2. Experiencia y memoria

En esta nueva situación «se presenta la pregunta sobre cómo puede fundarse la poesía lírica en una experiencia para la cual la vivencia del *shock* se ha convertido en norma» (614/131). Así formula Benjamin la cuestión en referencia a la constatación inicial, pero que, en su tratamiento, la podemos ver ampliada en la pregunta de cómo es posible la experiencia cuando lo que impera es el *shock*. La propuesta de Benjamin consiste en ampliar el concepto de experiencia a través de la memoria (la memoria pura, la memoria involuntaria, la rememoración), que encuentra y extrae tanto de la tradición religiosa judía como también de la filosofía de Henri Bergson y su recepción literaria por Marcel Proust. El nuevo concepto de experiencia habrá de integrar y articular la dimensión de la memoria tanto en su dimensión individual como colectiva[61]. Si esta ampliación de la experiencia con la memoria es posible, el *shock* podrá convertirse en experiencia.

En esta búsqueda Benjamin se deja guiar por Baudelaire. «Baudelaire hizo causa propia de parar con su persona espiritual y física los *shocks*, cualquiera que fuese su procedencia» (616/133). Baudelaire es para Benjamin el gran testigo de la época, que la vivió y la sufrió en su propia carne; el *shock* fue determinante en la experiencia de Baudelaire. Vivió tan profundamente este estado de *shock*, que el *shock* se transformó en experiencia y por tanto le fue posible elaborarla poéticamente.

Para centrarnos en un solo aspecto, fijémonos en el punto donde se articula más expresamente la experiencia con la memoria: el *spleen*. *Spleen* es el concepto que Baudelaire emplea para expresar «el mal del siglo», el hastío, el rencor, la melancolía. Es lo opuesto a las *correspondances*, otro concepto al cual Baudelaire da un significado peculiar. Empecemos por ver este otro concepto, el cual designa «lo que constituye el contenido» de los «días de la rememoración», «días del tiempo de la consumación», días que «no están señalados por vivencia alguna» (637/154). «Lo que Baudelaire tiene en mientes con las correspondencias puede ser definido como una experiencia que busca establecerse al abrigo de toda crisis. Pero una experiencia semejante no es posible sino en el ámbito de lo cultual» (638/155). «Las *correspondances* son las fechas de la reminiscencia. No son fechas históricas, sino fechas de la prehistoria» (639/156), es decir, no son unas fechas cualesquiera del *continuum* de la historia, sino las que constituyen el origen, las fechas fundacionales de la historia misma.

El contraste con el *spleen* no puede ser mayor. *Spleen* es la percepción del tiempo sin historia, la percepción de un tiempo que fluye siempre igual

61. A. Münster, «'Eingedenken' – 'memoire pure' und 'memoire involontaire'. Walter Benjamin im philosophisch-literarischen Spannungsfeld zwischen Henri Bergson und Marcel Proust», en K. Garber y L. Rehm (eds.), *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992*, Fink, München, 1999, vol. 2, pp. 1135-1146, cita p. 1136.

y siempre igualmente insignificante, una cosificación del tiempo (642/159), en el cual uno se encuentra simplemente expuesto a lo que venga de fuera, sin esperanza de nada, ya que, de venir, vendrá de fuera y de forma casual. Ahora bien, esta misma experiencia del tiempo, esta conciencia del tiempo tan característica es la que abre a Baudelaire una sensibilidad extraordinaria para la fragmentación y la dispersión del tiempo, una conciencia del tiempo orientada a los momentos fragmentarios de la experiencia, de tal manera que lo dota de una sensibilidad especial para captar los cambios históricos y la ruptura del *continuum* de la historia. Esta nueva conciencia del tiempo agudiza la percepción del tiempo, de manera que «cada segundo encuentra la conciencia dispuesta para parar su *shock*» (642/159). De manera paradójica, la misma fragmentación se convierte en la apertura para lo nuevo, para la unificación de la memoria voluntaria y la involuntaria, la individual y la colectiva.

De esta manera Baudelaire consiguió que la vivencia del *shock* se convirtiera en experiencia. «Así está tramada la vivencia a la que Baudelaire dio peso de experiencia. Baudelaire señaló el precio al que puede tenerse la sensación de lo moderno: la trituración del aura en la vivencia del *shock*. Le costó caro estar de acuerdo con esta trituración. Pero es la ley de su poesía» (652s./169s.). La vivencia de verse empujado de un lado para otro en la masa ya no es para Baudelaire objeto de goce estético, tal como lo fue para el *flâneur*, sino, todo lo contrario, sólo estéticamente elaborable en la medida en que los *shocks* mismos se convierten en una experiencia de la época actual y así se hacen comunicables.

El *shock* se convierte en experiencia cuando alcanza la continuidad, cuando lo puntual se convierte en la trayectoria de la vida, cuando este modo de vida es percibido como la forma de vida actual. Pero dicha continuidad no es sólo biográfica, sino social. En efecto, si, por una parte, la experiencia es un trance que cada uno ha de pasar, por otra, no es en modo alguno sólo individual, sino que se trata de un fenómeno en el cual se encuentran muy entrelazadas la vida individual y la social. Este aspecto es especialmente resaltado en el intento de unir la memoria individual y la colectiva, cuando afirma que «donde impera la experiencia en sentido estricto ciertos contenidos del pasado individual se conjuntan en la memoria con otros del colectivo» (611/128). Y, a fin de mostrar el paradigma desde donde piensa la memoria y la conjunción del pasado individual con el colectivo, continúa afirmando: «Los cultos con su ceremonial, sus fiestas [...] llevaban a cabo siempre de nuevo la amalgama de estos dos materiales de la memoria» (611/128).

De nuevo nos encontramos con la dialéctica de que la situación de atrofia de la experiencia, porque ha degenerado en vivencia y en *shock*, se convierte en la experiencia epocal. Es la experiencia de la disgregación de la vida, de la masificación de la sociedad, de la automatización de los individuos convertidos en mero material humano. Es la experiencia de la falta de experiencia por el hecho de haber triturado no sólo el aura, sino el sujeto

mismo, tanto el individual como el colectivo. La recuperación de la experiencia a que se apunta no es otra cosa que hacer la experiencia de la situación que se vive, la situación de la aniquilación del sujeto de la experiencia.

5. *Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. Salvar la experiencia*

De la pérdida de la experiencia Benjamin da diversas explicaciones, según el contexto en que las expone. A pesar de que puedan parecer más o menos casuales por el hecho de ser expuestas *ad casum*, no resulta difícil compaginarlas. Comenzando por la datación, por las circunstancias históricas que han producido o provocado esta pérdida, se ha de constatar que van desde situaciones más bien lejanas: la Ilustración; el empirismo, con la reducción de la experiencia a dato científico y verificable; la desaparición de la forma de vida artesana, con toda su forma de pensar, relacionarse y transmitir los conocimientos y habilidades; la vida del obrero industrial, la masificación, hasta llegar a acontecimientos recientes, como son la guerra y las circunstancias y secuelas que la acompañaron, y los avances tecnológicos y de transmisión de saberes e informaciones (la novela, la prensa). Las circunstancias se podrían agrupar en tres épocas: las que marcan el auge de la modernidad (siglos XVII-XVIII: Ilustración, empirismo, sociedad industrial, la novela); otras más propias de mediados del siglo XIX, como son la masificación, el desarrollo de la técnica, la prensa; y finalmente las que marcaron especialmente el segundo y el cuarto decenio del siglo XX (la guerra y el nazismo).

Pero en todo caso lo que queda claro es que con la pérdida de la experiencia se pierde, no un elemento cognitivo cualquiera, sino la capacidad de percibir lo que se vive, la capacidad de integrarlo en la vida, de compartirlo con los demás y de transmitirlo. La pérdida de la experiencia apunta, entonces, no tanto a nuevas formas de conocimiento y de comunicación, sino más bien a la ruptura con la forma de vida y de pensar practicadas a lo largo de siglos, ruptura, por tanto, de una forma de vida histórica; señala una ruptura de la tradición, tanto en el sentido activo (acto y proceso de transmitir) como en sentido pasivo (el contenido de sabiduría que se transmite).

Esta ruptura se vive como un empobrecimiento de la realidad y del sujeto: la realidad misma parece haber perdido densidad, dimensiones que le eran propias; la realidad se ha reducido al rango mínimo. El sujeto no sólo ha perdido consejo, orientación en la vida, sino incluso capacidad de percepción, de comprensión, de apertura a nuevas experiencias, como si su órgano sensorial y mental se hubiera reducido o incluso atrofiado. La reducción del sujeto y de la realidad se hace especialmente patente por el hecho de haber perdido el sentido global de la experiencia, tal como, por ejemplo, había sido tematizado en la metafísica.

En todas estas circunstancias no se trata de fenómenos más o menos casuales y particulares; parece más bien tratarse de hechos históricos irreversibles. No es posible recobrar la inocencia perdida. Pero sí cabe tomar conciencia de la inocencia perdida, saber qué se ha perdido, por qué caminos se está andando, hacia dónde llevan, y qué correcciones hay que hacer en la ruta si no se quiere acabar en el precipicio. En este sentido se puede hablar de que hay una intención (sea explícita o latente) de recuperar la experiencia, la capacidad de hacer y de transmitir experiencias. Esta intención es por otra parte inevitable, supuesto lo que está en juego en ella: la continuidad de la vida, tanto en sentido biográfico como histórico, es decir, tanto en sentido individual como colectivo. «Experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento»[62]. Esta continuidad es esencial para la unidad y, por tanto, para la subsistencia del sujeto, y en este sentido el sujeto habrá de ir construyéndose la propia identidad, si no quiere quedar reducido a un conglomerado de acciones inconexas. Pero a la vez no es simplemente un acto individual. Como afirma Benjamin: «La experiencia, tanto en la vida colectiva como en la privada, es un asunto de la tradición»[63].

En el escrito sobre Baudelaire se plantea más explícitamente la transformación estructural de la experiencia, que ha degenerado en *shock*, que es lo contrario y, además, lo que «esteriliza», «impermeabiliza», hace imposible la experiencia. Pues, desde esta situación Benjamin busca un camino que conduzca hacia la experiencia, y lo ve ejemplificado en la experiencia poética de Baudelaire. Este camino consiste en hacer del *shock* (el aislamiento, la masificación, etc.) la experiencia y elaborarlo (poéticamente, filosóficamente) o simplemente llevarlo a conciencia de manera reflexiva como la experiencia de la época. En el intento de recobrar la experiencia, Benjamin no procede ni dialécticamente (no se trata de que el movimiento de la historia genere nada, ni de que la negación misma se supere y engendre algo) ni regresivamente (el paso atrás, volver a la situación anterior es imposible)[64]; más bien se guía por una experiencia que ha configurado una tradición, la religiosa judía[65], que ve ejemplificada en el culto[66].

En efecto, parece que Benjamin ve en el culto el paradigma de la memoria que amplía la experiencia, ya que el culto une los materiales individuales y los colectivos de la memoria, los renueva continuamente, los actualiza de manera que se ponen a disposición de los participantes en cualquier momento de sus vidas. Ello hace que en el culto se unan además

62. «Über das Programm der kommenden Philosophie», GS II/1, 168 (trad. cit., p. 84).
63. «Über einige Motive bei Baudelaire», GS I/2, 608 (trad. cit., p. 125).
64. Cf. H. Reisch, *Das Archiv und die Erfahrung. Walter Benjamins Essays im medientheoretischen Kontext*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992, p. 173.
65. Cf. A. Münster, «'Eingedenken'...», cit., p. 1140.
66. No es que el culto sea la solución; es más bien el paradigma de la ampliación de la experiencia por la memoria, que se ha de actualizar a la vez en la vida social y política. A fin de exponer esta actualización habríamos de tratar de la memoria y su papel en la praxis político-mesiánica.

la memoria voluntaria y la involuntaria; «reminiscencia voluntaria y reminiscencia involuntaria pierden así su exclusividad»[67]. «Lo que Baudelaire tiene en mente con las correspondencias puede ser definido como una experiencia que busca establecerse al abrigo de toda crisis. Pero una experiencia semejante no es posible sino en el ámbito de lo cultural»[68].

Éste es el paradigma que Benjamin propone en este escrito. En otros escritos ha insinuado otros modelos: la totalidad de la existencia, el lenguaje, la narración. Hoy se proponen otros, como por ejemplo el diálogo, en el sentido de contacto que puede convertir la información y el conocimiento en experiencia, diálogo que bien podríamos entender como experiencia hermenéutica, como el diálogo y la comprensión de otros y el intercambio con ellos.

Sea cual fuere la manera de superar la comunicación como simple intercambio de informaciones o sensaciones, o la manera de superar el experimentar como mera recepción de sensaciones, *shocks*, y acumulación de vivencias, a fin de hacer una existencia sostenible y sostenida, responsable tanto respecto al pasado como al futuro, parece que siempre serán maneras de recuperar o salvar lo que Benjamin denomina experiencia, y con ella lo que se salva es la existencia humana, el sujeto.

67. «Über einige Motive bei Baudelaire», GS I/2, 611 (trad. cit., p. 128).
68. *Ibid.*, 638 (*ibid.*, p. 155).

SOBRE LOS MEDIOS TÉCNICOS Y LA RENOVACIÓN DE TRADICIONES

Walter Benjamin y el concepto de «experiencia» pensado desde la estética

Mateu Cabot

El objetivo de este ensayo es la cuestión de la «experiencia», la de su transformación estructural en el transcurso histórico, de su desaparición total o de su desaparición en las formas conocidas y vividas hasta el momento, de la posibilidad de rescatar formas o fragmentos de forma en trance de desaparición y, más en general, de la centralidad, en una conciencia histórica, del concepto de experiencia y de su mecanismo de renovación.

Se plantea esta cuestión desde la convicción de que en nuestro presente se han producido ya modificaciones estructurales esenciales respecto de lo que a lo largo del siglo XIX constituyó el mecanismo de formación y reproducción de la experiencia. Fundamentalmente por los cambios sociales y tecnológicos que entran en la constitución y transmisión de la experiencia.

Dentro de esta cuestión general nos ocupamos precisamente de Walter Benjamin pues su reflexión, mantenida a lo largo de su biografía intelectual, tiene en el concepto de experiencia un claro punto central de apoyo. Más aún: no sólo la reflexión en torno al concepto, sino a la crisis de la experiencia, crisis constatada en el plano teórico desde muy pronto gracias a su revisión del neokantismo entonces imperante en la filosofía alemana. Creemos que Benjamin constata la crisis de una forma (particular) de construcción y transmisión de la experiencia, prototípica de la primera modernidad, y que, en la última parte de su obra, ofrece si no una redefinición de lo que sea «experiencia», sí un nuevo esquema para comprender su formación, su poder sustentador y, sobre todo, su transformación al ritmo de las necesidades sociales.

La estética fue uno de los grandes ejes en torno a los cuales se articuló el pensamiento de Benjamin. Tal vez porque en ella confluían dos de las cuestiones motoras, impelentes, de su pensamiento: la articulación de la imagen y el concepto, por una parte, y la irrupción de las masas justo en medio de la cultura burguesa europea y, sobre todo, la intención de man-

tener la herencia de la gran tradición clásica europea en medio de una situación radicalmente transformada, por otra. Incluso biográficamente encontraríamos en el inicio estas dos cuestiones. Más que eso nos interesa nuestra «actualidad», la que Benjamin leyó hace más de sesenta años y que ahora consideramos que puede ser un bisturí conceptual de precisión para diseccionar nuestra actualidad, el presente, que se nos presenta en una compleja cercanía agobiante intelectualmente.

Para nuestro propósito recordaremos, después de situar la actualidad de Benjamin, las nociones benjaminianas de tradición, experiencia y de pobreza de la experiencia, para de inmediato ver cómo se produce el proceso de ruptura de la tradición y el surgimiento de otra que la sustituya concretamente en uno de los ámbitos de la vida, tal como es el de la experiencia estética. De las reflexiones de Benjamin pueden extraerse directamente no sólo algunas tesis aplicables al entendimiento de la tradición que se erigió sobre las ruinas de la vieja tradición europea burguesa hegemónica hasta bien entrado el siglo XX, sino también, lo que tal vez sea más importante, algunas otras para entender el desarrollo posterior del mismo problema hasta principios del siglo XXI.

1. *La actualidad de Benjamin*

Walter Benjamin ha estado «de moda». Al menos durante un decenio en torno al cambio de siglo. Estar «de moda» es una experiencia típica del llamado capitalismo tardío. «Moda» es un término filosóficamente relevante sólo desde que se estudió a Baudelaire, esto es, desde que se percibió la «pretensión de verdad» de su arte. Se trata, por tanto, de una forma que adquiere nuestra vida en sociedad que sólo muy recientemente puede haber cristalizado en un tipo de (nuestra) experiencia. De hecho, sólo llama la atención de la teoría sociológica ya entrado el siglo XX de la mano de Georg Simmel[1]. No nos interesa aquí investigar la causa de este estar «de moda» de Benjamin, sólo apuntarlo, pues lejos de ser anecdótico y no significar filosóficamente nada, puede y ha de conectarse con el interés que de inmediato despierta el que previera algunas de las condiciones de nuestra experiencia presente; no como un «adivino» de cualquier tertulia televisiva de media tarde, sino a partir del análisis incisivo y crítico de las condiciones que habían alumbrado la sociedad de los siglos XIX y XX.

Al margen de lo que concierne a la actualidad de Benjamin como autor, cabrían otros enfoques del complejo vida-obra en Benjamin, el más

1. Al nuevo fenómeno de la moda dedica un artículo en 1905 titulado precisamente así: «La moda». G. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, trad. de G. Dieterich, Alba, Barcelona 1999, pp. 35-71.

interesante de los cuales sería tal vez el de Benjamin como *testigo*[2], como antítesis del adivino: uno lee el presente, el otro realiza una proyección. Él mismo recogió una forma de esta figura: el *Feuermelder* que aparece en *Calle de dirección única*[3]. Un «avisador del fuego» no puede ser cualquiera, tiene que saber dónde hay probabilidades de que se declare un fuego, cómo se comportará el fuego atendiendo a las condiciones ambientales y el material que combustiona, y tiene que tener capacidad y credibilidad de expresión del peligro y sus características. Esto es: debe volver de su lugar de avanzadilla para avisar a la comunidad de la cual procede y de la que recibe la autoridad de «avisador del fuego». Walter Benjamin avisó de muchos fuegos que prendieron a principios de siglo, que devoraron hectáreas de vida. Del último fuego no regresó, se acercó tanto que acabó con su vida, pero no acabó con su maletín negro donde transportaba avisos de alerta de fuegos previstos.

¿De qué fuegos avisó?

De que si narramos nuestra vida en términos científico-matemáticos perdemos la sustancia de la misma; digamos: informamos, pero no transmitimos (en definitiva: de que si lo que queremos es prever y dominar la naturaleza entonces debemos hacer ciencia, pero si nuestro interés es otro podemos prescindir de ella)[4]. Y de esta forma, con un planteamiento teórico científico-matemático, podemos conocer mucho pero no saber nada.

De que la ciencia y la técnica (por las razones que sean) han ingresado en el ámbito de la vida cotidiana y de que no son simplemente instrumentos neutros, esto es, algo que hace de intermediario entre dos puntos sin trastocar en nada ni los puntos ni la relación que haya entre ellos[5], sino que

2. «Testigo» significa [RAE, 22.ª ed.] «Persona que da testimonio de algo, o lo atestigua. Persona que presencia o adquiere directo y verdadero conocimiento de algo». Testigo puede ser una persona que cuente, pero también puede ser «algo» que sirva de testigo de la presencia o ausencia de otro algo. «Cosa, aunque sea inanimada, por la cual se arguye o infiere la verdad de un hecho. Muestra que se excluye de un análisis experimental, para que sirva de referencia en la evaluación de resultados de la parte analizada».

3. W. Benjamin, *Dirección única*, trad. de J. J. del Solar, Alfaguara, Madrid, 1987.

4. «Prescindir» significa aquí: no-saber, no-investigar, no-interesarse, no-tener en cuenta. Obviamente no significa «prescindir» del modo de vida creada mediatamente por ella.

5. Dos motivos están presentes en Benjamin que pertenecen, por una parte, a los materiales en discusión en su época y, por otra parte, atacan directamente elementos importantes del «sentido común»: *a*) la transformación en la comprensión del lenguaje: de la concepción adámica del lenguaje como instrumento de designación a la concepción del lenguaje como horizonte de comprensión; iniciada teóricamente con textos de Johann Georg Hamann («Aesthetica in nuce» [1762], en AA.VV., *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 273-301), Johann Gottlieb Herder (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772) o Wilhelm von Humboldt (*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad* [1822], Anthropos, Barcelona, 1990), un giro que en la historia de la filosofía del lenguaje se conocerá como el «giro de la triple H», cf. L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid, 1991; *b*) el trasfondo anti-esencialista dominante en buena parte del inicio del siglo XX, que se concreta en la caída (o puesta en cuestión, como mínimo) del platonismo inherente a la metafísica occidental, por Nietzsche por ejemplo, tras la cual «Verdad», «Cultura [occidental]», «Bien [moral]», etc., ya no serán objetos intemporales como una referencia segura y estable en el vértigo de las transformaciones históricas que acaecen en el momento.

han modificado nuestra forma de vida hasta el extremo de que se nos hace irreconocible la anterior. Y así podemos perdernos en nuestra propia casa, entre los materiales con los que deberíamos construir nuestra experiencia.

De que el saber, el auténtico saber, es siempre un saber práctico (de *praxis* no de *téchne*). No porque contenga ya las instrucciones de su aplicabilidad, sino porque es un saber que existe y subsiste en un contexto social concreto ligado a otros contextos sociales por un hilo invisible que llamamos «tradición». De que si este saber, por mor de la moderna división del trabajo, se desgaja entre lo teórico y lo práctico, entonces ninguno de los dos subsiste: el primero porque no tiene ningún criterio, norte, sentido..., el segundo porque es inane en un mundo cambiado, tecnificado, del que ya no conoce el vocabulario básico ni las reglas de acción. Y así llegamos a ser espectadores de nuestra propia vida, o a sólo poder pretender ser eso.

Estos accidentes o catástrofes en el transcurrir de la existencia, catástrofes porque son cambios que acontecen más o menos de improviso (ahí está la tarea del avisador del fuego) y que hacen saltar la «normalidad», son tan fuertes y, sobre todo, tan rápidos que rompen con lo anterior, con los esquemas de vida, de lo que entendíamos y practicábamos como vida. De esta forma los saberes que nos transmitían las generaciones anteriores, saberes, por tanto, experimentados, perfeccionados y bien engrasados, ya no sirven. Hay que inventar de nuevo, aunque Benjamin somete también a escrutinio las nociones de «nuevo» y «viejo» cuando se refieren al comportamiento y organización social. La «moda» elevada por Baudelaire a hito de la modernidad, tiene su doble relación, una, con el aparato económico que necesita de un continuo y progresivo incremento, pero también con el metarelato ilustrado del «progreso», que actúa como justificante del anterior.

Los términos básicos son, por tanto, «experiencia» y «tradición».

Amén del significado de estos dos conceptos, que serán fundamentales para tratar con Benjamin, nos interesa también un tercer elemento: aquel que en el aviso de Benjamin no sólo nos alertaba de la catástrofe inminente, sino de los materiales con que podríamos contar en nuestro postrer papel de supervivientes, en el caso de que lo fuéramos y no nos tocara el de víctimas.

No se trata de inventar nada, pues lo absolutamente nuevo que se invente *a*) no será tan radicalmente nuevo como se pretende y *b*) difícilmente conectará con la catástrofe como para poder domeñarla. Se trata de criticar, esto es, analizar y separar lo que responde a la voluntad de dominio, a la violencia (de la ideología o directamente física), y lo que responde a una vida humana o a una promesa de vida humana, para después recuperar, guardar, re-producir lo que sea humano.

Lo pretendidamente nuevo no es tal, pues sólo puede nacer de las limitaciones de lo viejo y de la experiencia formada entre lo viejo. Como nos recuerdan las novelas del «futuro» de Jules Verne: al final el futuro que se ve sólo es el presente travestido, escondido bajo otros ropajes.

Ante la catástrofe inminente no cabe la actitud científica, de cuantificar y medir causas y efectos. Ante la inevitable catástrofe se trata de sobrevivir humanamente. Esto es: rescatar de las futuras ruinas, no permitir que se convierta en ruinas aquello del presente que es o podría ser el germen de una vida humana, el rastro de una *promesse de bonheur*, como en un siglo menos convulso había caracterizado Stendhal la belleza. Tal vez la sensibilidad desarrollada para rastrear el más débil resquicio de posibilidad de incendio también sirvió a Benjamin para rastrear las posibilidades ínsitas en las nuevas situaciones, posibilidades para desarrollarse como nuevas formas de vida más libre.

Como pensador de ningún modo ajeno al materialismo histórico, en la base de sus análisis se encuentra la relación dialéctica (no puramente mecánica, sino dialéctica) entre la infraestructura económica de la sociedad y su superestructura ideológica; la importancia de las relaciones sociales de producción y su referencia a las condiciones de producción, en las que el nivel tecnológico alcanzado es elemento fundamental; la maquinaria como trabajo acumulado; la historicidad de las producciones humanas, ya concebible únicamente a partir del dinamismo de la relaciones sociales debido a los enfrentamientos de clase, etc. Esto es, el planteamiento teórico al final del cual se puede afirmar que «todo lo sólido se disuelve en el aire», como escribió Marx, y nada queda al margen de los conflictos, ni siquiera obras inmortales como las de Shakespeare, Dante o Milton (del cual se mofó directamente Marx por el precio que tuvo que pagar por crear su *Paraíso perdido*, aludiendo con ello a la contradicción entre el paraíso, conseguido en el poema, y la mísera realidad sobre la que éste se construye). Pero a pesar del precio pagado, *Paradise Lost* surgió como obra y se quedó entre nosotros, de modo que aún hoy podemos encontrar en esa obra la huella de humanidad que ha contenido siempre.

En los cambiantes modos de vida se encuentran modos cambiantes de sedimentar estas experiencias de humanidad. Lo importante aquí es acentuar que son modos *cambiantes* de experimentar, que el devenir histórico modifica necesariamente nuestra experiencia pues modifica lo real. Benjamin en este aspecto apuntó siempre a los modos en que aparecía o se transformaba nuestra experiencia en una vida de la que él persiguió los más mínimos rastros, escondiéndose en los pasajes del parisino *boulevard Montmatre* o en el más minúsculo desecho de la sociedad parisina del siglo XIX, prototipo clásico de la modernidad. En los nuevos modos de experiencia, debidos a la convivencia en y con un ambiente tecnificado, resuenan tanto las dificultades de ajuste a la nueva situación como las energías desplegadas exitosamente para resolver la experiencia de un nuevo modo de adaptación. Ese nuevo nivel alcanzado es, por sí mismo, «valioso», en cuanto significa un desarrollo, o una nueva posibilidad de desarrollo, en un contexto social modificado de las potencialidades del ser humano.

Para poder estar atento a los cambios hay que tener capacidad, en primer lugar, para detectar los cambios y, después, para comprender el

mecanismo que en los cambios une lo viejo y lo nuevo. De otra forma el discurrir se nos aparece como una yuxtaposición de hechos casuales y aislados de la cual nada hay que aprender porque nada es posible saber. En esto reside la capacidad anticipatoria o prospectiva de los análisis de Benjamin: no en inventar nada como futuro, sino en comprender el presente. Éste es el núcleo del «avisador de fuegos» catastróficos como también de las nuevas formas de experiencia que están viniendo.

Esta última característica es la responsable, al menos en parte, del estar de «moda» de Walter Benjamin. Sus análisis y proyecciones de la experiencia moderna fueron de lo más penetrante y ahora podemos comprobar en qué grado fueron de lo más acertado. La otra parte del «estar de moda» tal vez habría que achacarlo a que junto a su actitud de meticuloso seguimiento y análisis de la formación y descomposición de las tradiciones en la modernidad, encontramos en él una actitud abiertamente anti-tradicionalista. Tradicionalista es el que toma una configuración concreta de la tradición, dada en un momento y situación histórica concretos, como definitiva, canónica y, por tanto, inamovible; después de lo cual se aferra a su defensa a ultranza. No debe tomarse «anti-tradicionalista» como «relativista»: el primero afirma que no hay *una* tradición canónica, el segundo que no hay tradición ninguna, cualquier forma de vida es igual de válida que otra porque ninguna está ligada a nada, a ningún valor.

Nos aproximaremos posteriormente a una definición de «tradición» según los textos de Benjamin, ahora sólo queríamos relacionar una consecuencia de la reflexión benjaminiana con la posibilidad de utilizar hoy las tesis de Benjamin en el análisis de nuestro presente. En efecto, el quid está en la plasticidad que adquieren *tradición* y *experiencia* en la comprensión benjaminiana. El término más cercano, en esta primera aproximación, sería «horizonte»: el horizonte siempre cambia en cuanto nos movemos, pero aun así sigue siendo nuestro horizonte.

Es precisamente este último aspecto el que permitió a Benjamin entrever las posibilidades radicalmente nuevas de los nuevos medios y su poder formativo de nuevas tradiciones. Unas tradiciones suceden a otras y generalmente los medios que acabaron con las primeras llevan en sí, *in nuce*, las segundas. Dicho de otra forma: con su intención crítica y sus conceptos analíticos Walter Benjamin abrió su presente (en definitiva lo único que tiene a mano el pensador), descubriendo a la vez, por una parte, los motivos de ruptura con el pasado, aquello que hacía imposible su prosecución, aquello que llevaba a la catástrofe y, por otra parte, aquello que permitía recorrer otros caminos no transitados aún pero que podrían recoger la herencia de lo aún no realizado en el pasado pero sin embargo prometido.

Este último aspecto nos permitirá, finalmente, entrar en un escenario en el que se dirime en el presente la continuidad o ruptura de una tradición. Nos referimos a la cuestión «Arte» *versus* «arte (o cultura) de masas». El Arte (o «mundo del arte», adoptando la categoría acuñada por Arthur

Danto[6]) pretende tener la exclusiva de la categoría «arte» y niega cualquier participación en ella de formas apenas culturales y apenas dignas de ese excelso distintivo. Para el arte o cultura de masas el Arte es algo así como una curiosidad de buen tono, algo por lo que uno debe estar interesado aunque ninguna satisfacción obtenga de él: es otra realidad.

En este escenario Benjamin ha sido leído como teórico y defensor de lo que suele denominarse «arte de masas»[7], cuando realmente lo que hay explícitamente en él es una versión, una reinterpretación de la cultura de su momento histórico, como puede comprobarse tanto en sus ensayos como en sus análisis de la mano de dos artistas de la palabra, dos poetas: Charles Baudelaire y Paul Valéry. Con todo, la versión condensada será su postrera obra «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica»[8], y es en el análisis de esta obra donde finalmente puede valorarse si puede realizarse la transposición de los contenidos del Arte en su intelección clásica a los nuevos medios, especialmente, para el caso de Benjamin, el cine.

Este ensayo de 1936 es una gran condensación de imágenes. La vieja y persistente distinción antigua entre forma y contenido, una vez sobrepasado y olvidado su origen puramente analítico, es un lastre pesado y peligroso si se la lleva mucho más allá, en estética como en cualquier otro ámbito, de su carácter de instrumento analítico del pensar y se la convierte en una realidad ontológica.

Al ensayo propiamente dicho, Benjamin antepuso un fragmento de Paul Valéry; fragmento breve (cinco frases) de un texto breve (apenas tres páginas). Ni el que sea ese texto ni su disposición carece de significación como para que pueda pasarse por alto.

El fragmento, la cita, de Valéry funciona como el lema en las imágenes alegóricas barrocas. Benjamin lo explicó en una de sus obras, *El origen del drama barroco alemán* (1928)[9], tal vez su libro más difícil. En él Benjamin

6. A. Danto, «The Artworld»: *The Journal of Philosophy* 61 (1964), pp. 571-584.

7. Así, por ejemplo, N. Carroll, *Una filosofía del arte de masas*, trad. de J. Alcoriza, Visor, Madrid, 2002, donde plantea una disyunción exclusiva entre el planteamiento de Benjamin, por una parte, y el de Heidegger y Adorno, por otra.

8. El ensayo «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit» fue publicado por primera vez el año 1936 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, radicada ésta en Nueva York tras el exilio de la mayoría de componentes del Institut für Sozialforschung, en una versión abreviada y traducida al francés. Sólo en 1963 se publicará en alemán y completa, para después reeditarse en 1980 en los *Gesammelte Schriften* editados por Rolf Tiedemann en Suhrkamp. La publicación ha estado rodeada siempre de controversia, animada por el estado de necesidad en que se encontraba Benjamin en el exilio francés de aquellos años y en las sugerencias de retoques en el texto por parte de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Para ello es clarificador leer las entradas correspondientes en el intercambio epistolar Benjamin-Adorno en W. Benjamin y T. W. Adorno, *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid, 1998, trad. de J. Muñoz y V. Gómez. Existen innumerables ediciones de este ensayo, la que tomamos como referencia es la contenida en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos* I, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1982, pp. 17-57.

9. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. de J. Muñoz, Taurus, Madrid, 1990.

ensayó una nueva forma de escritura que hiciera justicia a las ideas que materializaba. De ese modo organiza las citas, los materiales originarios a partir de los cuales se construye la reflexión (que es el libro) según el modelo de una imagen alegórica: toma oraciones aisladas o fragmentos de oraciones y las divorcia de su contexto original, alineándolas luego como las imágenes significativas de la alegoría y les agrega sus propios pensamientos sin que sea relevante la continuidad entre esos elementos. De este modo puede afirmarse que las citas ocupan el lugar de la imagen, a la que se le añade la significación en la forma de una sentencia. Así sucedía con las imágenes barrocas y la inscripción que se les añadía debajo.

Esta disposición parece ser adecuada a la cita de Valéry. El fragmento pertenece a un texto de 1928 titulado «La conquista de la ubicuidad»[10]. Ya el mismo título es sorprendente: «ubicuo» significa «que está presente a un mismo tiempo en todas partes», y como se encarga de subrayar el diccionario, es «dicho principalmente de Dios», o en ocasiones «aplicable —el adjetivo— solamente a Dios». Cuando es dicho de una persona significa «que todo lo quiere presenciar y vive en continuo movimiento». Aquella propiedad que antaño sólo era predicable de Dios ahora la han conquistado los hombres. No *recibida* como si de un don divino se tratara, sino *conquistada* por el «pasmoso crecimiento de nuestros medios» para aumentar el «poder de actuar sobre las cosas». Estos medios también producirán cambios en la «antigua industria de lo Bello». Pero no simples cambios circunstanciales, contextuales, como si sólo modificaran el paisaje en el que reposan las obras de arte inmunes al cambio.

La tesis central de Valéry queda contenida en la frase: «Ni la materia, ni el espacio, ni el tiempo son, desde hace veinte años, lo que han venido siendo desde siempre». El poder adquirido sobre las cosas con el desarrollo de la ciencia y la técnica no es simplemente un aumento cuantitativo del habido hasta el momento, sino que (por afectar ya a los constituyentes esenciales que estructuran la vida cotidiana de los hombres) supone un aumento cualitativo que describe un nuevo paisaje. En este nuevo paisaje debe vivir el hombre, para lo cual sus viejos conceptos, los propios del paisaje vivido en otro tiempo, ya no son ni totalmente válidos ni de ayuda.

Las artes no son inmunes a estas transformaciones, como si de un reino supraterrenal se tratara. «En todas las artes hay una parte física que no puede ser tratada como antaño, que no puede sustraerse a la acometividad del conocimiento y la fuerza modernos», escribirá Valéry. Quiere decir esto que, aun manteniéndose la misma parte física, ésta es, en un nuevo tiempo, algo diferente de lo que era en su momento primero. Dicho de otro modo: si a una cosa se le cambia el espacio y el tiempo, se cambia la cosa misma. Un objeto, que como tal tiene un significado artístico determinado en una

10. P. Valéry, *Piezas sobre arte*, trad. de J. L. Arántegui, Visor, Madrid, 1999, pp. 131-133.

época y lugar, no tiene necesariamente el mismo significado (ni siquiera tiene por qué tenerlo en absoluto) en época y lugar distintos.

La conclusión de Valéry es que estas transformaciones llegarán «quizás hasta a modificar de una manera maravillosa la noción misma del arte». Tendremos entonces, para entendernos, que usar nombres diferentes para el Arte de una época y el Arte de otra época (suponiendo que sean comparables). Ese momento ya llegó en la segunda mitad del siglo pasado y se fue haciendo más evidente desde entonces. Seguimos utilizando el mismo nombre porque nos seguimos refiriendo al mismo mundo, el de la simbolización, pero todo lo demás ha cambiado. Demasiado, tal vez, como para que sigamos manteniendo el mismo nombre.

Otro de los temas centrales en Benjamin es el de la «desaparición de la experiencia». En el ensayo citado podemos observar cómo piensa que para cada nivel de desarrollo tecnológico y complejidad social hay un modo de experiencia hegemónico diferente. Si entendemos por «experiencia», concedámoslo de momento, las estructuras cognitivas y pragmáticas eficaces para la supervivencia y transmitidas desde el nacimiento (aprovechando el nacimiento inmaduro de la especie humana) y, además, que estas estructuras sirven en nuestro estar-en-el-mundo como lo mediano (en el sentido de *Ser y tiempo* de Heidegger), entonces los grandes avances tecnológicos provocarán un deterioro de la experiencia y la necesidad de inaugurar otra nueva.

Esta tesis se basa en las siguientes tesis «antropológicas» de ese ensayo: las artes canónicas (las modernas) ya no concuerdan con los medios que actualmente sigue la transmisión de la experiencia, en el sentido del «sentido común», esto es, el horizonte en el que nacemos siempre ya. Mucho más efectivos (concordes con los medios en que se teje el sentido común) son los llamados medios de masas, entre los cuales es preponderante la imagen y, por ello, lo derivado del cine es el medio más potente.

No se trata, en las tesis de Valéry y de Benjamin, de una prognosis fruto de especulaciones sin fundamento y que se espera que la casualidad dé por buenas. Este tipo de prognosis se refutan a sí mismas, pues como ya recordó Marx no se trata, en estos casos, más que de visiones del presente disfrazado de espíritu romántico (como los paisajes del futuro dibujado por la fantasía de Jules Verne, en realidad no más que su presente pretecnológico repleto de cachivaches). Se trata de llevar hasta sus últimas consecuencias los análisis efectuados sobre fenómenos significativos de su presente y rastrear sus leyes de formación para poder seguir, más allá del desarrollo fáctico alcanzado, las tendencias futuras de cambio. Se trata, por tanto, de proseguir la aplicación de categorías que han conseguido detectar y conectar aquello que es realmente esencial, esto es, definitorio y constitutivo del fenómeno, y no meramente una configuración histórica dependiente de las condiciones concretas e históricas de la situación del momento de la tecnología y demás fuerzas productivas.

En este intento conseguido reside el mayor valor de los textos de Valéry y Benjamin por lo que hace a nuestro tema. En el campo de la estética, esto es, de la explicación teórica de la esfera de la experiencia estética, el mayor peligro e inconveniente ha sido siempre hipostasiar una determinada conceptualización —alcanzada penosamente para dar razón de una concreta configuración lograda en una época determinada— como estructura o explicación global e intemporal. Por tanto, los textos a que nos referimos tienen, además de las elaboraciones teóricas y conceptuales a que dan lugar, una carga de crítica respecto de las nociones del pasado, casi en el sentido literal de «crítica de la ideología».

Uno de los grandes inconvenientes que tanto Benjamin como Valéry señalan para entender de forma correcta y adecuada la praxis artística y cultural de su momento es el peso de las interpretaciones canónicas del pasado. De todas ellas será el Romanticismo el que recibirá más y más directamente la crítica de los dos pensadores. Paul Valéry, por ejemplo, en dos textos separados por diez años, somete a crítica elementos cruciales de la estética y poética hegemónica en la poesía moderna, forjada fundamentalmente en un conjunto de elementos derivados de la poética del Romanticismo y que no siempre encajan con los nuevos elementos introducidos en el siglo XX. Así en «Palabras sobre la poesía» (1927) realiza una crítica de la teoría de la inspiración y del inconsciente en poesía. En «Necesidad de la poesía» (1937) vuelve a la carga con la crítica de la teoría de la inspiración y sobre la importancia de los elementos técnicos y del *hacer* en arte. En este último texto puede atisbarse el amplio alcance que Valéry daba a la crítica, acorde con el vasto alcance que tenían —y tienen— algunos de los productos poéticos presentes en la experiencia cotidiana: la creación del poeta es uno de ellos.

Benjamin explícitamente lo dirá en el prólogo a su ensayo «La obra de arte...»: la utilización en la sociedad de masas y tecnológicamente ultradesarrollada de categorías estéticas surgidas en la sociedad pre-capitalista es políticamente peligrosa y estéticamente nefasta. Lo primero porque, no explicando en realidad nada, ya que no puede dar cuenta del proceso real de elaboración y transmisión del contenido estético, lo recubre todo con un ropaje de certeza e individualismo que corresponde a una época histórica no existente ya y, de este modo, camufla las reales condiciones de producción y vida social; esto es: consiste en ideología, falsa consciencia. Lo segundo porque ni el productor ni el receptor pueden verse representados en unos modelos que no son operantes, esto es, que no pueden funcionar puesto que el código del lenguaje ya no es el que realmente funciona en la experiencia estética del momento.

Benjamin introduce otras ideas de Valéry. Común a todas ellas es su intención crítica con la concepción estética tradicional aún dominante a principios de siglo, todavía ligada a los prejuicios especulativos y sistemáticos del fin de siglo anterior, restos epigonales y bastardos del idealismo romántico. Valéry es especialmente sensible a las configuraciones que

adopta la poesía, mejor dicho: al estereotipo o prescripción académica de lo que se entiende socialmente por poesía.

En relación con este universo simbólico heredado, esto es, respecto de la configuración concreta de materiales, lenguajes y técnicas que adopta en un momento histórico determinado una región de la creación estética, la llamada «poesía», Valéry adopta una posición que polémicamente podríamos llamar «materialista». Digo «polémicamente» pues no se trata de la adhesión por parte de Valéry a teorías materialistas, por otro lado en crisis de replanteamiento en aquel momento, como muestra el caso del mismo Benjamin o las posiciones representadas por el Max Horkheimer de los años treinta[11]. Se trata más bien de la tendencia y marco general surgido de la reflexión, analítica y crítica, sobre el quehacer del poeta al enfrentarse con el hecho de la creación, transmisión y recepción de su poesía[12]. Dicho de otra forma, «materialismo» no como etiqueta correspondiente a un episodio de «historia de las ideas», sino como posición metafilosófica que, en definitiva, acepta la preponderancia de los medios de producción sobre la ideología, en lugar de la preponderancia de la creación de la materia por parte de la idea. En el caso de Valéry, poeta e interesado por la poesía y no por la «historia de las ideas», esta posición se mantiene no como cuestión de filosofía teorética en debate con filósofos, sino como posición de un problema real de creación de una actividad concreta y real: la fabricación de un universo simbólico por parte de los miembros de la especie animal llamada «humanidad» enraizados en una base ciertamente no simbólica, sino corporal.

Esta posición se toma como una posición crítica frente a un aspecto concreto de la conciencia estética de la época que en el canon clásico resulta esencial: el carácter supraterrenal de la verdadera obra de arte, su espiritualidad y su posterior conversión (en el siglo XIX y en la ideología reaccionaria respecto del arte) en algo sin materialidad. Por tanto la crítica se dirige principalmente contra la visión desmaterializada del arte, de la sublimidad del arte entendida como desconexión de todo vínculo con la realidad económica, social y técnica de su producción e, incluso, recepción. En definitiva: de la concepción que contiene las mismas categorías subyacentes (*genio*, *creación*, *inefabilidad*, etc.) que Benjamin citará en el prólogo a «La obra de arte...» como políticamente peligrosas por reaccionarias, pues son la munición en su época del fascismo.

11. Max Horkheimer escribe en 1937 «Traditionelle und kritische Theorie», culminando así el marco programático del Institut für Sozialforschung, del cual había asumido la dirección en 1931, que había delineado en el lustro anterior con, sobre todo, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung» (1931), «Hegel und das Problem der Metaphysik» (1932), «Materialismus und Metaphysik» (1933) y «Materialismus und Moral» (1932), al cual habría que añadir, tal vez, «Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie» (1930). Los títulos de estos trabajos son enormemente significativos de la orientación teórica que podía dar Horkheimer a un instituto de investigaciones sociales.

12. Cf. V. Gómez, *Paul Valéry: poiesis y modernidad artística*, Episteme, Valencia, 1996.

Sin ir tan lejos: la crítica de Valéry se dirige al exclusivismo *cognitivista* en que está planteada la comprensión de la obra de arte. Entendemos aquí por «cognitivismo» la concepción según la cual la función esencial de la obra de arte consiste en transmitir un contenido, en el sentido de «enseñar a través del símbolo que es la obra una verdad a la que el receptor aún no ha llegado». Esta concepción podría considerarse como una evolución de la concepción presente desde antiguo que defiende el carácter didáctico de la obra, y tendrá en el siglo XVIII su contraposición en la consecución de autonomía por parte del ámbito de la experiencia estética (con el nacimiento de la estética filosófica), y, a finales del siglo XIX, su negación abstracta en el «arte por el arte».

Un segundo elemento, y tal vez de más trascendencia que el primero, es la actitud o intención de amparar, valorar e integrar las transformaciones técnicas de la sociedad del siglo XX en la comprensión del arte. Al contrario de la actitud dominante de ignorar o despreciar los elementos materiales, manuales, técnicos o productivos del arte, Paul Valéry está atento a las modificaciones ocurridas desde la época clásica (siglo XVII) y a las tendencias de futuro que se manifiestan en el veloz inicio del siglo XX. Tal vez sea por su dedicación práctica de creación, pero sea cual sea la causa, Valéry no contempla los cánones clásicos como prescripciones de validez universal, sino como productos históricos correspondientes algunos de ellos a épocas ya no existentes. Mientras que la estética filosófica del momento aún se halla enredada en discusiones la mayoría de las veces de un carácter eminentemente académico, esto es: un proceder especulativo y apriorístico, su dedicación al ejercicio de aquellas reglas le muestra, y él se encarga a su vez de vocearlo, la inoperancia, inanidad e incluso falsedad de las mismas.

Estas actitudes e intenciones, salvando diferencias que en seguida señalaremos, podemos encontrarlas igualmente en Benjamin. Esta apertura a los cambios podrá explicarse como un mayor énfasis en la parte reproductora de la tradición frente al momento de la rotura o decaimiento, por mucho que éste sea un momento igualmente importante. Incluso podría afirmarse que se trata aquí de una diferencia de enfoque: mientras que unos se fijan en el desmoronamiento de una tradición, otros se fijan en lo que deja nacer lo antiguo al retirarse. En todo caso, la diferencia de enfoque proviene de planteamientos sumamente diferentes y da como resultado consecuencias igualmente diferentes. Noël Carroll, ya citado, decide ordenar las diferentes posiciones respecto del arte contemporáneo con la rúbrica «amigos del arte» y «refractarios al arte contemporáneo»[13]. Lo que en verdad se recuerda en esta línea es que en arte al hablar de técnica estamos hablando, realmente, de la dialéctica entre voluntad expresiva y posibilidad técnica expresiva, y no de algo meramente externo al arte, como un instrumento que, como en la concepción adámica del lenguaje, deje intacto y sea posterior al hecho artístico.

13. N. Carroll, *op. cit.*, p. 20.

Esto sólo quiere decir, o recordar, que el arte y la experiencia estética en su conjunto remiten al contenido simbólico del arte y a su expresión con unos determinados medios, lo cual implica que en cierta sociedad, determinada social e históricamente, el arte y la experiencia estética se reducen a unos medios y a la significación que se da a las preguntas fundamentales a las que se enfrenta la experiencia estética.

2. *«Tradición» (y experiencia) en Walter Benjamin*

En alemán el término *Überlieferung*, que es el que traducimos habitualmente por «tradición», hace referencia al verbo *liefern*, que alude a «hacer entrega, proporcionar», y a la preposición *über*, que detalla que este proporcionar es «sobre», «más allá» o «a través de», en este caso, las generaciones o los tiempos. Por tanto, y ya en una primera instancia, el término «tradición» remite a *transmisión*, generalmente en el sentido de «de generación en generación» (esto es: en el contexto de una comunidad en la que ciertos saberes son esenciales y necesarios para su supervivencia) y de transmisión oral (esto es: por contacto directo, personal).

Por tanto, «tradición» incluye un determinado significado del término «experiencia» que, a su vez, presupone un determinado significado de «tiempo», en cuanto, por una parte, es el receptáculo-contexto que determina la posibilidad o no de transmisión de aquello llamado «experiencia», y, por otra parte, es lo que da posibilidad o no de diferentes tipos de «experiencia» y el que este o aquel tipo sea «experienciable» o simplemente «repetible» (o mejor dicho, «desvelable», pues es o puede ser un tipo de experiencia de origen no-mundano que se adopta como tal sin revisión, no «dogmáticamente», sino simplemente sin tematizarla en un principio).

Habría que añadir ya un aspecto más a este contexto de significados, precisamente uno de origen marxiano y que, a la postre, modificará algunos significados habituales. La «inversión materialista» a la que Marx sometió la fenomenología de Hegel condujo, en *El Capital* (pero esta cuestión ya estaba presente en sus obras a partir de la década de 1850), a que la típica premisa del liberalismo económico de que «las necesidades crean la producción» se convirtiera en aquella otra de que las necesidades se crean a partir de las realidades de la producción capitalista. En términos estéticos esto podría formularse así: no hay «objetos» (en este caso artísticos) que se creen para unos sujetos pre-existentes, sino que los objetos producidos en un determinado nivel de las formaciones sociales de producción concretas crean el sujeto para el cual están destinados.

Con esta tesis es posible introducir la dinámica social en lo que son estructuras *casi naturales*. En la estructura de la percepción, por ejemplo. Normalmente, y sobre todo en la filosofía de la conciencia que se abre a partir de Descartes, el sujeto es el centro invariable de referencia de las

cambiantes circunstancias pero permaneciendo él mismo invariable. Con ello lo que tiene que ser no más que un punto de fuga, la conciencia del «yo pienso» que debe poder acompañar todas mis representaciones, se convierte en un núcleo invariable en su contenido, además de en su estructura. El materialismo marxiano, asumido en este punto por Benjamin, fiel a la máxima de que «todo lo sólido se disuelve en el aire», remite a que la concreta configuración del sujeto en la experiencia es ya, de por sí, transformable en el momento en que se pone como sujeto de una experiencia. La experiencia es un continuo de contenidos fundamentales transmisibles y transmitidos, pero todo ello en un marco flexible, fluido, cambiante y que, a la vez, transforma al propio sujeto «portador», por así decirlo, de esa experiencia.

En los textos benjaminianos de los años treinta podemos encontrar los grandes trazos para formular una teoría de la experiencia. Una que tenga o pueda tener un mayor poder comprensivo que la teoría tradicional manejada hasta el momento. La teoría que se ha manejado hasta el momento, esto es, el concepto de «experiencia» que se ha supuesto sin nombrarlo, como el fondo sobre el que se edifica nuestra vida, tiene, en el momento en que Benjamin se lo plantea decididamente[14], varios frentes de conflicto, varias direcciones problemáticas.

En primer lugar, los ensayos de recuperación —mediante *aggiornamento* del original— del concepto kantiano de *Erfahrung* con el fin de no dejarlo en manos exclusivamente de la ciencia empírica imperante. Conecta éste con el ya viejo problema de la distinción entre las ciencias naturales y las espirituales, resultado último de la irreductibilidad entre *res cogitans* y *res extensa* tal como las formuló Descartes, pero que llega vivo y urgente en Kant, como lo demuestra el hecho de que en la *Crítica del juicio* éste constatara, en condicional («tiene que haber...»), una unidad presupuesta, buscada pero aún no encontrada que salvara el «abismo infranqueable»[15] abierto en la esfera de la experiencia entre la esfera de la naturaleza como lo sensible y la esfera de la libertad como lo suprasensible.

En segundo lugar, las anomalías que suponían para el concepto clásico de experiencia los hechos históricos tal como transcurrían en aquel momento, esto es, la aceleración de los tiempos que empieza a dificultar, incluso a impedir, la transmisión ideológica que supone la tradición, siempre con un *tempo* de desarrollo mucho más lento. Se concreta esto en la cuestión de los «hechos inauditos», de la integración en la experiencia, en

14. Estamos intentando constreñir la cuestión a los años treinta, pues el problema está presente en Benjamin desde los primeros estudios. Su primeriza y programática obra de 1918 «Sobre el programa de la filosofía venidera» es el primer intento de, una vez situado el concepto de experiencia en el centro del interés, planear una recomposición sistemática del concepto para elevarlo a la categoría que tuvo en Kant.

15. I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, L. Martínez de Velasco y A. Maestre, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, Introducción, sec. 2, p. 101.

un conjunto de sentido, de aquellos hechos novedosos para la humanidad como resultaron ser los de la Gran Guerra de 1914-1918 con su novísima combinación de desarrollo científico y técnico, sobreexplotación económica a nivel mundial e industria bélica.

En tercer lugar, la necesidad de reformular el concepto y la vivencia del tiempo, una vez que se ha tomado como carga las consecuencias de aceptar la modernidad como época de la fugacidad y transitoriedad. Se trata, en definitiva, de asumir la extraordinaria importancia del presente (pero no egoístamente pensado) como el único en que somos (conscientes), mientras que los otros dos tiempos son proyecciones, puede ser que influidas socialmente. Se trata de pensar y experimentar «El Tiempo», en letras mayúsculas.

Esto último nos lleva a un breve apunte de los años 1916-1917, de apenas cinco páginas, titulado «Über die Wahrnehmung»[16], que contiene, a mi parecer, la clave del proyecto de Benjamin. Si nos situamos en el universo kantiano, de lo que se trataría es de redefinir el concepto kantiano de «experiencia» después de haber modificado uno de sus supuestos fundamentales, aunque no siempre suficientemente explicitado: la estaticidad de las facultades humanas que pretende criticar trascendentalmente. El tiempo como *a priori* del mundo exterior se deja como un «ahí» que, evidentemente, está fuera de sí mismo, está fuera del tiempo. Pero el tiempo, dejando al margen su conceptuación metafísica, es un parámetro fundamental en la sociedad (la vida) del modo de producción capitalista. Difícilmente se puede dejar al margen de la reflexión y el análisis de la Realidad que, desde el siglo XIX como poco, y como dijo Benjamin, es la época del capitalismo. Tiempo, técnica y producción capitalista entran al unísono en la reconfiguración. En el fondo de lo que se trata es de redefinir los instrumentos con los que nos relacionamos con el mundo exterior (la percepción), si seguimos manteniéndonos en el universo kantiano, o de redefinir la experiencia en términos de continua recreación de todo aquello que se ha denominado «facultades humanas», si nos pasamos a un universo más «inmanentista».

El camino a recorrer será el de transformar el concepto de «percepción» según el estado de conocimiento de la ciencia empírica sobre los procesos subyacentes de percepción (y que ninguna teoría puede contradecir o, simplemente, negar) y, también, del estadio de la técnica aplicada a la fabricación de utensilios para la vida cotidiana. El cine será, en conclusión

16. Cf. W. Benjamin, «Über die Wahrnehmung», GS VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 33-38 («Sobre la percepción», trad. de O. Rosas [Universidad Nacional de Colombia] en http://www.wbenjamin.org/WB_spanish.html [15/3/2007]). El breve fragmento parece no ser más que las primeras anotaciones del ajuste de cuentas de Benjamin con Kant que durará hasta el final de sus textos, pues está encabezado por el título de lo que tenía que ser la primera parte de esta confrontación teórica y que se delinea a grandes trazos en el fragmento. El epígrafe propuesto por Benjamin es «I. Experiencia y conocimiento». Según los editores el texto puede ser leído como estudio previo al ensayo «Sobre el programa de la filosofía venidera», motivo por el cual suele datarse en 1917. Cf. GS VI, 657.

del mismo Benjamin, el gran transformador de la percepción, pues es el que pone en marcha la máquina que hay que entender para poder percibir: éste será el nudo de lo que significa, por primera vez en la historia, ver una representación de imágenes en movimiento. Evidentemente aquí la inclusión del «tiempo» es fundamental.

Todo ello junto revela una necesidad de transformación radical respecto de las pautas o experiencias heredadas en el sentido común. Es semejante al influjo que ejerció durante siglos la percepción común o el sentido común, esto es, la explicación habitual, cuando era necesaria, de los procesos de percepción acudiendo a una concepción que se teorizó en un momento determinado del pasado como «teoría asociacionista» (y que cabe achacar al empirismo británico de los siglos XVII y XVIII). En el caso que nos ocupa, la noción asentada, solidificada, generalmente admitida sin necesidad de reflexión, pero profundamente caduca, es una concepción de la experiencia y del tiempo que la crítica filosófica de principios del siglo XX comprenderá como crítica de la metafísica occidental.

La «tradición» es, esencialmente, «transmisión». Entonces las preguntas fundamentales son la del «qué» y la del «cómo» del contenido transmitido, dando por supuesto en cada caso concreto e históricamente situado que el «qué» se referirá a contenidos experienciales dotados de sentido y constitutivos de sentido a la vez que son, en el horizonte de vida del momento concreto, necesarios para una reproducción eficiente de la vida.

El «qué» puede ser: *a*) integrable fácilmente en la «experiencia» vivida hasta el momento con una simple adecuación mínima de la estructura de esa experiencia o de los medios con los cuales se maneja, o *b*) novedoso respecto de lo transmitido hasta aquel momento, lo que hace necesaria una reestructuración de la «experiencia» (en el lenguaje benjaminiano del momento: «del conocimiento de la experiencia») para resituar el «qué» en un contexto de nuevo sentido.

El ejemplo más característico que Benjamin repite en diversas páginas es la experiencia de la guerra que, después, conoceremos como primera guerra mundial. Se trata de una experiencia totalmente novedosa en la que la experiencia anterior de «guerra» es de poca utilidad y no garantiza en absoluto la continuidad experiencial, esto es, integrar o simplemente relacionar aquel fragmento de experiencia con todos los demás fragmentos de experiencia de la vida. La experiencia de «guerra» cronológicamente anterior sería, en el caso que nos ocupa, la guerra franco-prusiana de 1871. Esta última no se distingue esencialmente de la experiencia de «guerra» descrita, por ejemplo, por Descartes en las páginas de las *Meditaciones metafísicas* o del *Discurso del método*. Por primera vez, en 1914, la técnica aplicada es el hilo conductor y determinante del transcurso de la guerra. Ya ninguna «cualidad personal» tiene algo que ver con la guerra. Coraje, valor, bravura, etc., antes términos que se movían en la constelación del

término «guerra», ahora ya no pueden aparecer más que en ridiculizaciones de lo realmente acontecido.

Ahora la guerra es una cuestión de eficiencia industrial y estrategia comercial para conquistar mercados. Cada vez con menos pudor se utiliza un lenguaje que proviene directamente del mundo empresarial; cada vez más y con mayor sofisticación técnica desproporcionada la guerra se convierte en espectáculo mediático. Todas las explicaciones tradicionales que podían proporcionar argumentos a favor de la guerra antigua quedan obsoletas ante la guerra moderna, precisamente aquella en que se explicita que los instrumentos han superado, por primera vez, la capacidad de predicción o previsión de los humanos que los utilizan.

Está claro, pues, que se trata de un «qué» totalmente nuevo respecto de la tradición y que difícilmente puede reintegrarse en esta tradición si no se efectúan reformas estructurales de la misma. Los conceptos, las nociones, las presuposiciones, las reglas de transformación, etc., son nuevos e irreductibles directamente a experiencias anteriores. Se podría decir que hay una «ruptura de la tradición».

El «cómo» se referirá a cuáles son los instrumentos o procedimientos por los cuales aquel «qué» puede ser transmitido exitosamente a través de las generaciones de individuos. El aparato técnico utilizado en el «cómo» implica el manual de instrucciones para que los individuos puedan manejarlo y descifrar sus resultados. El individuo aprende ante el reto de un nuevo instrumento, se adapta a ese instrumento, modifica incluso sus «patrones de percepción» para que funcionen mejor en el entorno de un nuevo instrumento técnico. Esto es, y más resumidamente, que el «cómo» no es circunstancial respecto del «qué», que no es la «forma» como si el «qué» fuera el contenido. Todas las acciones humanas, no hablemos ya de los pensamientos u otros contenidos mentales, tienen un correlato «psíquico», que llamamos «aprendizaje» o «socialización». Se trata de la «intencionalidad» de la acción, que, en cada caso, responde a esquemas previos debidamente combinados en el momento.

El «cómo» no es, al viejo estilo, un instrumento, como un martillo, que deja al sujeto que lo maneja sin modificación ni afección alguna. Un martillo sólo es tal en un determinado contexto cultural. Las técnicas que en el siglo XX se ponen en marcha de forma efectiva tienen, la mayoría de ellas, relación con la transmisión de información a distancia. Ésta es una de las grandes transformaciones en el «cómo» de la experiencia en el siglo pasado. Que todas ellas permitan una combinación de imágenes y sonidos de modo tal que toda anterior noción de re-presentación resulte arcaica, es la segunda gran transformación que permite el medio. Que pueda repetirse en cualquier espacio y tiempo el mismo paquete de información es la tercera. Insistamos otra vez: el capitalismo del siglo XX ya ha superado en Europa la etapa de la industria pesada. Ahora todo el complejo ciencia-técnica-industria se vuelca en la producción de «bienes de consumo» que, necesariamente, deben transformar la vida cotidiana, y transformarla continuamente.

La nueva tecnología del siglo XX tiene tal poder (potencia) que el hombre ya no puede abarcar la totalidad de sus consecuencias, inmediatas y a medio y largo plazo. No es la humanidad la que domina la técnica como un medio para dominar la naturaleza; la humanidad no domina ya la técnica, ni domina la naturaleza, sólo la destruye con la técnica. Paul Valéry señalaba la ubicuidad como prueba de la línea que se había cruzado: antes la ubicuidad sólo se podía atribuir a Dios, ahora se la habríamos conquistado, arrebatado. Esto no es equivalente al paso de la rueda metálica a la rueda neumática en la industria del automovilismo. En todo caso podría aproximarse lejanamente al paso del primer Ford T (de 1908) al Ferrari *Testarossa*.

Los medios técnicos disponibles en cada momento para la transmisión del conocimiento de la experiencia y para la constitución misma de la experiencia alcanzan en tiempos de Benjamin un umbral que sólo él fue capaz de interrogar, vislumbrando el horizonte que abría. Como intuyó Valéry, los medios «asombrosos de los que disponemos» cambian «el concepto mismo de arte». Evidentemente la técnica es «causa de la desaparición de la experiencia», como no podía ser de otra manera, pues es la causa de una evolución masiva y decisiva, de un desarrollo sin precedentes que cambia las formas de vida conocidas hasta el momento y a unos niveles inimaginables en comparación con los presentes.

Las tesis sobre la experiencia y su transmisión en la obra de Benjamin se pueden resumir en estos términos: cuanto mayor desarrollo tecnológico y económico (la ultimísima modernidad), más pobreza en experiencia, menos acciones con sentido y significado, debido tanto al desarrollo tecnológico que pone a los hombres en un entorno desconocido por ellos y por las generaciones anteriores, como a la masificación y anonimato de la vida urbana actual que suprime el contacto vivencial con los vecinos.

Pero en ningún caso significa la «desaparición» de la experiencia, y la «atrofia» de la experiencia debe entenderse en el sentido de atrofia o falta de eficiencia, y en el sentido de un tipo de construcción y transmisión de la experiencia en la cual han caducado los medios técnicos. La experiencia de la que habla Benjamin está aún teñida de la oralidad que caracteriza la experiencia más primitiva del hombre, aunque él ya habla desde un contexto en que esa oralidad no es más que un resto residual frente a la literalidad, fundamentada en la letra escrita, que caracteriza la constitución y transmisión de la experiencia en el siglo XIX. En el ensayo «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica» se encuentran, en grandes pinceladas, los elementos y la estructura de la teoría de un nuevo tipo de experiencia, la que emerge a principios del siglo XX y que se convertirá en hegemónica a partir de los años sesenta de ese siglo, ni oral, ni literal, sino audiovisual. Para Benjamin está claro que el paradigma de lo que está sucediendo, y posiblemente de lo que sucederá, se encuentra en el cine. Para ello desgrana y anuncia una teoría de la producción, una de la

recepción y una de la construcción de significados en este nuevo tipo de experiencia. Una experiencia que lejos de atrofiarse se ha afianzado y, sin duda, constituye hoy el objeto dominante.

3. *La estética como ámbito de la ruptura*

Como puede deducirse fácilmente, la ruptura de la tradición se da en todos los ámbitos de la vida, aunque la secuencia pueda ser diferente según el tipo y modo de ruptura. En unas ocasiones se dará en la esfera más cotidiana o familiar y de ahí se irradiará o, simplemente, será seguida en otros ámbitos más públicos y globales; en otras ocasiones será desde ámbitos públicos, e incluso anónimos, e irá impregnando todos los demás ámbitos de la vida social.

Lo que interesa ahora es que en el ámbito de la experiencia estética es particularmente visible esta ruptura y transformación de la tradición que venimos relatando. Se entiende fácilmente, pues el origen, el núcleo seminal de la ruptura se encuentra en el ámbito de la tecnología y, sobre todo, en el de las técnicas y tecnologías de los medios de comunicación o transmisión de información. Más en concreto: en la utilización de medios audiovisuales a gran escala para propagar o destruir formas de acción y de relación.

Si la historia de la experiencia estética (no la historia de las ideas estéticas, que es la reflexión de segundo nivel para explicar la experiencia estética) no es mucho más que la historia de los distintos soportes materiales y técnicas para hacer sensibles unos determinados contenidos que, a la postre, no son sino la concreción en una situación histórica y social determinada de preguntas fundamentales que podemos encontrar, incluso, formuladas explícitamente por Kant; si esto es así, entonces es fácil entender por qué la evolución de los medios marca el ritmo de la experiencia.

La sensibilización de los significados en la era de las cavernas no tiene nada que ver con su correspondiente forma en el momento presente, en el que el dominio de los materiales y las técnicas es infinitamente más potente y expresivo que en cualquier época pasada, incluso que en la totalidad de las formas pasadas.

El salto, en esta ocasión, vendría marcado o anotado por la paulatina desaparición o dilución de los materiales debido a su versatilidad. Cuando Danto afirma ahora que «el arte es más intelectual que sensual», se está refiriendo, en parte, a que es posible un «arte conceptual», en el que aun no pudiendo prescindir absolutamente de su contenido sensorial o material, éste (con las técnicas que lleva aparejado) ha dejado de determinar el conjunto que llamamos «arte».

Si la cuestión de la estética es una dialéctica entre «cosa» y «símbolo» (mantenido y transmitido siempre sobre un substrato material que es la propia «cosa») entonces podemos resumir el amplio campo de modifica-

ciones que interesan a Benjamin en torno a tres ejes: cambios tecnológicos, cambios teóricos y cambios de base o de presupuestos.

Cambios tecnológicos. Walter Benjamin menciona el cambio radical que representó la adición de la litografía a la imprenta[17] por las posibilidades que abría la reproducción de imágenes que pudieran acompañar o interpretar un texto. La fotografía, el cine mudo, la radio, el disco fonográfico, el teletipo, el cine sonoro, la televisión, el magnetófono, la cámara de video portátil..., son, cada uno de ellos individualmente, comparables con la litografía en el ejemplo de Benjamin. Todos juntos, interactuando e inter-potenciándose. Es más: desde la primera comercialización (ahora sólo hace veinticinco años) del primer ordenador «personal»[18] todos los artilugios anteriores han visto multiplicado su poder gracias a la sustitución de un sistema de codificación, llamado «analógico», en el que aún se conserva una pálida relación de semejanza entre el soporte y el símbolo, por otro sistema, llamado «digital», en el que cualquier relación de semejanza (incluso cualquier relación no totalmente convencional) se ha perdido[19]. Me da la impresión de que las reticencias a admitir el carácter cualitativo de esta transformación son semejantes a las reticencias a admitir el cambio climático, cuando todo el rigor de la ciencia nos va anunciando los continuos máximos históricos en lo que se refiere a temperaturas, lluvias, vientos, etcétera.

Cambios teóricos. En la misma época de Benjamin es cuando se producen transformaciones significativas en lo que se refiere al conocimiento de lo que constituyen, a la postre, partes importantes de lo que entendemos por experiencia estética. En este caso concreto la percepción. En la década de los años veinte del siglo pasado se afianza la teoría de la forma (*Gestalttheorie*)[20] en el ámbito de la psicología de la percepción. Es el primer ensayo mínimamente empírico para sustituir la antigua e ingenua teoría asociacionista, de marcada impronta empirista. Max Wertheimer, en su conferencia «Über Gestalttheorie», pronunciada el 17 de diciembre de 1924 en la Kant-Gesellschaft de Berlín, declara que el «problema fundamental» de la teoría de la forma podría formularse diciendo: «Existen contextos en los que, lo

17. W. Benjamin, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», cit., epígrafe 1.

18. Es curioso que el nombre elegido para tal artilugio fuera el de «ordenador *personal*». Tal vez la razón comercial de tal nombre fuera diferenciarlo simplemente de los pocos ordenadores existentes en aquel momento, utilizados por grandes empresas y por el Estado, pero aun así se remarca el carácter individual e individualista del aparato, algo así como lo que ya podemos intuir en nuestro presente: es nuestro personal cordón umbilical que nos conecta con la Realidad.

19. Cf. M. Cabot, «Del arte y la percepción en la era digital» (2004), comunicación al Primer Encuentro Iberoamericano de Estética y Teoría de las Artes, «Real/Virtual» (Madrid, marzo de 2004), recogido en http://www.mateucabot.net/Cabot_Del_arte_y_la_percepcion.pdf (15/3/2007).

20. Los máximos representantes son Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y Kurt Lewin. Del primer autor, considerado el fundador de la escuela, tenemos los ensayos programáticos: *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie* (1925) y *Über Gestalttheorie* (1927).

que suceda en el todo, no deriva de lo que sean y cómo se relacionen cada una de las partes, sino al revés, donde —en un sentido pregnante— lo que suceda a una parte de este todo está determinado por las leyes estructurales internas de ese mismo todo».

Ya desde los primeros trabajos teóricos de este grupo de psicólogos con vocación interdisciplinar, surgirán tesis importantes para el tema que tratamos y significativas por lo que representan en el contexto en que surgen. Estas tesis tienen una analogía con el giro que el Romanticismo primero imprimió a la teoría del lenguaje, concretamente en los escritos de Hamann, Herder y Humboldt que ya hemos comentado (véase la nota 5). En este caso, como en aquél, lo primero es el todo, lo particular sólo aparece en un segundo momento, claramente de análisis, contextualizado y significado por la comprensión general del todo. Del principio general se extraerán muchas de las leyes de la percepción que en el tiempo transcurrido han mostrado incluso empíricamente su relevancia y pertinencia[21].

Cambios de presupuestos. Más que de presupuestos deberíamos hablar de algo más global y abarcante aún, de espíritu de época, si ésta no fuera una expresión cuyo significado no se recuerda fuera de los círculos filosóficos conocedores del idealismo alemán. Sea cual sea la expresión más correcta, hubo una época de la Humanidad en la que el Todo se concebía como creación y bajo control de un Poder Supremo, tan por encima de los humanos que se calificó en ocasiones de inescrutable. Los humanos debían lidiar con la Naturaleza lo mejor que supieran apoyándose en unos torpes instrumentos que tenían más un efecto psicosomático que real. Hubo otra época, la siguiente, en que los humanos creyeron o confiaron en sus poderes y facultades, y creyeron que su objetivo era dominar y controlar la Naturaleza como la forma de librarse de sus inconvenientes, o bien para liberarse de la dependencia, más que nada psicológica, del Poder Supremo. Hubo otra en que creyeron que con lo que habían creado, la Técnica, producto de su astucia, podrían dominar y controlar totalmente la Naturaleza, que *aún* no podía domesticarse totalmente: lograrlo era una cuestión de tiempo. Finalmente, hasta ahora, hubo otra en que los humanos, aunque se desengañaron del sueño de poder dominar totalmente la Naturaleza, dejaron de creer, en parte por venganza, en parte por vanidad, en el Poder Supremo que habían creído que había creado el Todo. Entonces redescubrieron, en un Primer Mundo que permitía hacerlo, que podían utilizar un indestructible poder suyo contra la Naturaleza misma para disminuir su poderío y poder así asegurar un Mundo propio, con el

21. Los textos fundacionales de Wertheimer, Koffka, Köhler o Lewin, y los más recientes de Wolfgang Metzger pueden encontrarse en http://www.gestalttheory.net (15/3/2007). Desde el principio las tesis de la *Gestalt* fueron discutidas por la *Leipziger Schule der Gestaltpsychologie (Genetische Ganzheitspsychologie)* comandada por Felix Krueger. Aun así la teoría de la *Gestalt* puede considerarse una de las grandes y duraderas teorías psicológicas explicativas nacidas en la primera mitad del siglo XX.

sentido y horizonte que el humano le diera. Poder contar esta historieta es ya la muestra de que hemos cambiado los presupuestos que ponemos en el fondo de nuestra experiencia.

4. *Epílogo*

Los modos y mecanismos de transmisión del contenido de la tradición diferirán más o menos, según la época, de los modos y mecanismos de reproducción económica, social y técnica de la sociedad «propietaria» de aquella tradición. En el momento presente esta distancia parece mayor que en nuestro pasado inmediato. En el campo de la estética o de la producción artística esta diferencia es enormemente significativa, y existen multitud de ejemplos y de explicaciones que dan razón de ella[22].

En este sentido la intervención de Benjamin es mucho más potente, pues su comprensión del significado de tradición y de ruptura de la tradición le permite, como hemos dicho antes, entrever elementos agotados y elementos por desarrollar en el choque de modos y medios que provoca la ruptura. Incluso la comprensión del mundo como una relación constelativa de elementos que, a la vez, pueden llevar a nuevas constelaciones, permite resituar más fácilmente los fenómenos, aparentemente aislados, que aparecen paulatinamente y que sólo en ocasiones nos permiten atisbar algo «totalmente diferente».

Como escribió otro visionario, G. W. F. Hegel, «el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso»[23], cuando todo lo del día ya ha ocurrido. No es función de la Filosofía, la hermana seria y honrada de la Astucia, adivinar lo que pasará mañana ni endulzar la espera. Analizar el presente para vivirlo mejor, sería una formulación posmoderna más aceptable. Las tradiciones, tan necesarias para la vida, se rompen cuando cambian radicalmente demasiadas condiciones que ya no son eficientes para la vida que se ha transformado. La ruptura es, por tanto, algo consustancial a la tradición. Con cada una de ellas nace algo nuevo. La vida se desarrolla en ese algo, que siempre es algo y nunca una pura ilusión.

Walter Benjamin vio en los medios que se desarrollaban en su tiempo un motivo de ruptura con la tradición heredada del siglo XIX, pero también el germen de una nueva tradición cuando menos con mayores posibilidades de expresión.

22. Cf. M. Cabot, «Arte contemporáneo y simples cosas», conferencia en la Fundación «Sa Nostra» (octubre de 2003), recogido en http://www.mateucabot.net/simples_cosas.pdf (12/1/2007).

23. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (1820), trad. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, prefacio, p. 54.

DIALÉCTICA MESIÁNICA: TIEMPO E INTERRUPCIÓN EN WALTER BENJAMIN[1]

José A. Zamora

«Todo instante lleva en sí una oportunidad revolucionaria.»

«La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia *es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción*.»

(W. Benjamin)

A través de un largo proceso y de numerosos debates y controversias en torno a su figura, W. Benjamin ha ido abandonando progresivamente la posición marginal que ocupó en vida en el ámbito académico y en el espacio cultural europeo para convertirse en un pensador clave para la interpretación de la modernidad y sus crisis. Quizás habría que sorprenderse de que esto haya ocurrido, pues W. Benjamin no es un pensador fácilmente asimilable por la «maquinaria cultural». Su obra posee en lo fundamental un carácter fragmentario e inacabado. Su vida estuvo marcada por una precariedad creciente y en la última fase por una absoluta penuria existencial: «Desde hace muchas semanas domina mi vida la completa incertidumbre de lo que traerán el próximo día o las próximas horas», escribe en su última carta a Adorno desde Lourdes, poco antes de su muerte[2].

Las fuentes de las que bebe su reflexión se encuentran muchas veces en tradiciones esotéricas o en los márgenes de las tradiciones dominantes y los conceptos e imágenes que emplea son un reto permanente a la

1. Este estudio se inserta en el Proyecto Intramural Especial «Tiempo, experiencia y memoria» financiado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y pudo llegar a su finalización gracias a una estancia de investigación en la Freie Universität y en el W. Benjamin-Archiv de la Akademie der Künste en Berlín.

2. W. Benjamin, *Briefe*, ed. de G. Scholem y T. W. Adorno, 2 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, p. 861.

interpretación. Ésta se ve obligada a abandonar los caminos ya conocidos y a aventurarse por sendas de tránsito difícil y arriesgado. Incluso el ángulo desde el que Benjamin se aproxima a conceptos muy arraigados en la tradición cultural occidental es un ángulo extremadamente original que trastoca las perspectivas más convencionales y sorprende a los más avisados. Pero, sobre todo, lo expuesto de su vida y sus posiciones teóricas desafiando frentes comúnmente establecidos, poniendo en relación lo que se consideraba definitivamente separado, buscando un compromiso absolutamente radical con la realidad histórica que le tocó vivir..., son rasgos todos que lo hacen incómodo y refractario a una recepción de tipo esteticista hoy tan en boga.

Todo esto tiene tanta más vigencia cuando se intenta, como es nuestro caso, desentrañar la constelación que forman los conceptos de tiempo, memoria, experiencia, praxis política, mesianismo y revolución. Nos ha parecido oportuno, por esa razón, preparar el camino a los textos de Benjamin y su interpretación con dos apartados previos que abordan la significación del factor «tiempo» en la configuración de la modernidad. El primero tiene una orientación sociológica y fenomenológica. Se trata de señalar los cambios de las estructuras temporales en el capitalismo y sus repercusiones sobre el conjunto de la vida social. El segundo pretende dar cuenta de la reacción conservadora a dichos cambios. Representa el trasfondo negativo sobre el que la conceptualidad bejaminiana puede mostrar su propio perfil. Quien desee evitarse este rodeo, puede pasar directamente al tercer apartado en el que se aborda el análisis benjaminiano de la determinación capitalista del tiempo, de sus repercusiones sobre la experiencia y de las posibilidades político-mesiánicas de una interrupción revolucionaria del curso catastrófico del tiempo en el capitalismo.

1. *El factor «tiempo» en la configuración de la modernidad*

Uno de los conceptos más recurrentes a la hora de describir la situación vital de los individuos en la modernidad tardía es el de *aceleración*. Continuamente nos falta tiempo o el tiempo parece haber aumentado vertiginosamente de ritmo, de modo que el presente se vuelve extremadamente fugaz, implosiona en pura instantaneidad[3]. La vida se encuentra sometida a imperativos de flexibilidad, dinamismo y velocidad, a los que casi nadie puede escapar y que alcanzan cotas a veces difícilmente soportables y provocan movimientos reactivos de búsqueda de ámbitos desacelerados como escape a la vertiginosidad del día a día.

3. Cf. H. Lübbe: «Gegenwartsschrumpfung», en K. Backhaus y H. Bonus (eds.), *Die Beschleunigungsfalle oder der Triumph der Schildkröte*, 3.ª ed. ampliada, Schäffer/Pöschel, Stuttgart, 1998, pp. 129-164; Íd., *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Springer, Berlin *et al.*, 1992.

Ya Nietzsche, en sus *Consideraciones intempestivas*, caracterizaba la cultura moderna como «un vertiginoso e irreflexivo hacer añicos y un desintegrar todos los fundamentos llevados a cabo por el hombre moderno, su disolución en un devenir permanente y disolvente, un incansable deshilar e historizar todo lo devenido»[4]. Y quizás todos tengamos en mente la conocida y repetida frase de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*: «Todo lo estamental y estable se desvanece en el aire»[5].

Una de las más influyentes interpretaciones actuales del cambio epocal que representa la modernidad, la de Reinhart Koselleck, asocia precisamente a la transformación de las estructuras temporales, es decir, no de lo que ocurre en el tiempo, sino del tiempo mismo, el nacimiento de la modernidad, cuya clave está en lo que él llama la «temporización» del tiempo (*Verzeitlichung der Zeit*)[6] y en su aceleración[7].

Por otro lado nos encontramos con discursos no menos influyentes sobre el *fin de la historia*, y junto con él sobre el fin de la razón, del sujeto, de la política, de las ideologías, etc.[8]. Un sentimiento muy extendido de agotamiento de todas las energías utópicas y una sensación de que nada realmente esencial cambia, de que nada verdaderamente nuevo puede acontecer, de que nos encontramos ante un horizonte histórico irrebasable parecen servir de pretexto a dichos discursos que ponen el acento en las cristalizaciones y en las estructuras subyacentes al cambio, así como en la experiencia subjetiva que reflejaba la metáfora weberiana de la «jaula de acero».

¿Estamos ante las dos caras de un mismo fenómeno? ¿Lleva la completa aceleración a una especie de simultaneidad de lo diverso y heterogéneo, sin jerarquías ni progresividad, de modo que carece de sentido hablar de una evolución, una meta o un avance, como ya señalara el visionario Nietzsche? ¿Existe una modernidad «clásica» y una modernidad «líquida»[9], «reflexiva», «segunda»[10] en la que la aceleración da un vuelco en pura si-

4. F. Nietzsche, «Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV», en *Sämtliche Werke*, KSA I, DTV/de Gruyter, München *et al.*, 1988, p. 313.

5. K. Marx y F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (MEW 4, 464).

6. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993 (orig. alemán 1979), pp. 287 ss.

7. Cf. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. de F. Oncina, Pre-Textos, Valencia, 2003; P. Conrad, *Modern Times and Modern Places. How Life and Art were Transformed in a Century of Revolution, Innovation and Radical Change*, Alfred A. Knopf, New York, 1999.

8. De modo representativo, cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947; A. Gehlen, «Ende der Geschichte?», en *Einblicke*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 115 s., F. Fukujama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992 (*El fin de la historia y el último hombre*, trad. de P. Elías, Planeta, Barcelona, 1992). Para un panorama y análisis crítico de las diferentes posiciones, cf. L. Niethammer: *Posthistorie. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1989.

9. Z. Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2003; Íd., *Modernidad y ambivalencia*, Anthropos, Rubí, 2005; Íd., *Vida líquida*, Paidós, Barcelona, 2006.

10. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997.

multaneidad de lo diverso? Lo que a primera vista parece una paradoja de la experiencia del tiempo en la modernidad tardía tiene que ver con los factores económicos, culturales y sociales que determinan la transformación de sus estructuras temporales y la dialéctica que le es inherente. Por ello resulta necesario clarificar cuál o cuáles son los factores determinantes (innovación técnica, lógica económica, diferenciación social, cambios culturales) de dicha transformación y las relaciones que existen entre ellos.

1.1. Economía capitalista del tiempo

Para desentrañar la paradoja de la aceleración y la inmovilidad que parecen caracterizar las estructuras temporales de la modernidad, la tradición marxista recurre a la dinámica del capital y a la dimensión temporal del valor en la que se despliega la dialéctica entre trabajo abstracto y trabajo concreto, entre valor y riqueza material, entre tiempo abstracto y tiempo concreto[11]. La clave está en la conversión del tiempo en factor de medida del valor, es decir, en la conversión de los resultados de una actividad individual en norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema productivo capitalista.

Esta conexión entre tiempo y valor abstracto es omnipresente en la vida económica capitalista. El trabajo, los beneficios y las ganancias no son calculables sin referencia al tiempo. El tiempo de vida de las máquinas lo mismo que la productividad, las horas extraordinarias tanto como las horas perdidas por enfermedad o huelgas, etc. Pero sólo un tiempo abstracto, estandarizado y descompuesto en fracciones iguales puede ser empleado como medio en los procesos de intercambio, como parámetro neutral en el cálculo de la eficiencia y los beneficios. Que podamos dominar el tiempo de otros seres humanos y equiparar el tiempo con el dinero sólo es posible porque se ha eliminado del tiempo su contexto y contenido, estableciéndolo como fenómeno universal, abstracto, vacío y neutral que atribuye a cada hora el mismo valor.

Pero, dada esta configuración del tiempo, ¿cuál es la relación interna que establece el capitalismo entre tiempo y valor abstracto? El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo[12], pero la magnitud del valor de cambio es una función del tiempo abstracto de trabajo («el tiempo de trabajo socialmente necesario»), que media entre aumento de la productividad y obtención del beneficio. Esto explica que la

11. Cf. M. Postone, *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, trad. de M. Serrano, Marcial Pons, Madrid, 2006, a quien sigo en este punto.

12. La fuerza productiva del trabajo, tal como señala Marx en *El Capital* (MEW 23, 54), no depende sólo del trabajo directo del trabajador, sino de una combinación social en la que interviene el grado de desarrollo científico y de aplicación tecnológica, que determinan de modo creciente el nivel de productividad. Pero no por ello deja de tener una dimensión material relativa a la producción efectiva de un producto determinado en la que se objetiva el conocimiento científico-técnico acumulado históricamente.

generalización de un determinado aumento de la productividad, aumento que supone un crecimiento de la riqueza material producida por unidad de tiempo, haga que se obtenga la misma cantidad de valor de cambio que antes del aumento. La cantidad de valor de cambio por unidad abstracta de tiempo se iguala con la generalización del aumento de la productividad, una generalización que, por otra parte, resulta inevitable en un marco de competitividad.

Lo característico de esta dinámica es, pues, el efecto de nivelación que empuja a su vez a una elevación constante del nivel de productividad. La innovación tecnológica y la introducción de nuevos métodos para aumentar la productividad produce un aumento del valor de cambio a corto plazo que desaparece con la generalización del nivel de productividad, de lo que se deriva una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos que intervienen en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita. El marco temporal abstracto en el que se producen los cambios de productividad permanece estático, mientras que el movimiento de evolución y transformación permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y transmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales acompaña la continua y necesaria reconstrucción de dicho marco[13].

El tiempo abstracto y el tiempo histórico están imbricados de tal forma que a pesar de que los sujetos sean los actores del proceso histórico de las aceleradas transformaciones sociales impulsadas de modo determinante por la exigencia de elevación del nivel de productividad, dado el carácter alienante de las formas sociales del capitalismo, la historia de la que son sujetos queda sustraída en buena parte a su control. Como señala Postone:

> En el análisis de Marx la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación de tiempo histórico no socava, en y por sí misma, la necesidad representada por el valor, esto es, la necesidad del presente. Más bien, transforma la condición concreta de posibilidad de ese presente, reconstituyendo por ello de nuevo su necesidad. La necesidad presente no es «automáticamente» negada sino paradójicamente reforzada. Es impulsada hacia delante en el tiempo como un presente perenne, como aparente necesidad eterna[14].

13. Es importante atender a todos los ámbitos en los que se producen cambios acelerados. El ámbito de la innovación tecnológica es muy importante, pero no es el único. Ésta va de la mano de una evolución permanente en la organización del trabajo y en otras esferas sociales como la administración moderna, el desarrollo científico o el sistema jurídico. Pero los cambios que se producen en esas esferas comportan a su vez una continua transformación del horizonte de expectativas y de experiencias orientadoras que acelera el cambio social y afecta poderosamente a las valoraciones y los marcos de acción de los individuos y grupos obligados a una adaptación permanente a esos cambios.

14. M. Postone, *op. cit.*, p. 389.

Tanto la transformación permanente del mundo como la reconstrucción de su marco abstracto dominado por la ley del valor se condicionan y se refuerzan mutuamente. El necesario proceso de transformación permanente no menos que la reconstrucción del rígido marco del dominio del valor abstracto representan dos dimensiones de la dominación social abstracta en la sociedad capitalista moderna.

Sin embargo, la innovación tecnológica y la elevación del nivel de productividad no imponen por sí mismas una aceleración del ritmo de vida, es su vinculación con el crecimiento exigido por el mantenimiento del nivel de beneficio lo que produce la celeridad. Lo que impide convertir dicha innovación en más tiempo disponible, es decir, en posibilidad de desaceleración del ritmo vital, es la dialéctica entre tiempo concreto y tiempo abstracto, el hecho de que cada vez sea necesario producir más riqueza material por unidad de tiempo para obtener el mismo beneficio, así como la exigencia de hacer circular y consumir lo producido a una mayor velocidad para darle salida. La aceleración de la producción por medio del crecimiento de la productividad obliga, pues, a un incremento de la cantidad de producción, es decir, al «crecimiento económico», si se quiere mantener el desempleo en niveles que no hagan peligrar el sistema.

Por tanto, para comprender la «economía del tiempo» capitalista es necesario atender al cambio de finalidad de la economía: de la satisfacción de necesidades a la producción de beneficio[15]. Esto no quiere decir que no se satisfagan necesidades, por mucho que el sistema sea ciego a las necesidades sin capacidad de compra o cree permanentemente nuevas necesidades (artículos de lujo) para quienes tienen esa capacidad, pero dicha satisfacción se convierte en instrumento de una acción económica orientada a la maximización del beneficio que conduce a la autonomización de la producción por la producción[16]. La nueva finalidad impone un aumento imparable de la producción y la productividad en una especie de carrera impulsada por la necesaria búsqueda de ventajas comparativas basadas en una eficacia medida en tiempo. Éste pasa a ser un bien escaso y mercantilizado (en todas sus formas: tiempo del trabajo, tiempo «libre», tiempo del consumo, etc.), de modo que se produce aquella equivalencia que Benjamin Franklin hiciese famosa entre tiempo y dinero.

Mientras que en la economía precapitalista el dinero es simplemente un medio de cálculo y de intercambio, el desarrollo de las finanzas modernas convierte al dinero en capital multiplicable a través de los intereses. Lo nuevo ciertamente no son los intereses, sino que éstos dejan de tener una función parasitaria y de ser cuestionados moralmente, y sobre todo

15. Cf. A. Schlote, *Widersprüche sozialer Zeit. Zeitorganisation im Alltag zwischen Herrschaft und Freiheit*, Leske und Budrich, Opladen, 1996, p. 63.

16. Es este peculiar proceso de «acumulación por la acumulación» que lleva a la «producción por la producción» lo que centra la crítica de Marx y no sólo la distribución de la riqueza, cf. M. Postone, *op. cit.*, pp. 401 ss.

que la multiplicación del dinero se convierte en el objetivo último al que se somete el conjunto de la producción. El crédito es un elemento fundamental del sistema económico para sostener ese objetivo.

El crédito es esencialmente un *fenómeno temporal*. El capital es una suma de dinero que después de un lapso de tiempo retorna *incrementado*. Cuanto *más corto* es el lapso de tiempo, tanto más rápidamente puede reinvertirse y producir nuevos intereses. El resultado universal del sometimiento de todos los ámbitos de vida al dominio del dinero, del mercado y de la aspiración a multiplicar el capital es pues una continua *aceleración*[17].

El objetivo de la multiplicación del dinero es un objetivo infinito, lo que contrasta con la finitud de los medios que definen el horizonte de escasez que determina la actividad económica. Por esa razón, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo se despliega de manera *temporal*, como proceso de *una permanente revolución* de los medios. Esto supone un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito. La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar.

Como percibió Marx, el capital no posee ningún límite interno, no existe un punto de equilibrio y descanso[18]. Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no sólo queda arruinada su autonomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación que la constituyen.

1.2. Vida acelerada y transformación de la experiencia

Esto lo experimentan no sólo en la esfera de la producción, sino también en la esfera de la circulación y el consumo, que, como hemos visto, está sometida a los mismos imperativos y contradicciones. La realización del beneficio obliga a una constante aceleración de la velocidad de las ventas y de los actos de consumo por unidad de tiempo. Dicha aceleración se manifiesta como crecimiento exponencial de las vivencias y las acciones, no menos que como exigencia de mayor rapidez en su realización, de eliminar

17. Cf. F. Reheis, *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*, 2.ª ed. ampliada, Primus, Darmstadt, 1998, pp. 181 ss.

18. «Para el valor multiplicar coincide con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo [...]. En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito» (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin, 1974, p. 936).

pausas y vacíos o de emplear tecnologías y formas de organizar la vida cotidiana que conocemos bajo la denominación de «multitarea».

Así pues, junto al disciplinamiento de la economía temporal de los trabajadores que el capitalismo industrial introduce en los procesos de producción[19], encontramos una aceleración específica del consumo que se sirve también de innovaciones tecnológicas y organizativas que producen un aumento del ritmo de vida. Dicho aumento y la sensación de escasez de tiempo que lo acompaña no surgen *porque*, sino *a pesar de* que podamos consignar en casi todos los ámbitos de la vida social enormes ganancias de tiempo gracias a la ayuda de la técnica, ya que hoy se pueden resolver tareas o salvar distancias mucho más rápidamente.

Desde el punto de vista de los individuos, el incremento vinculado al crecimiento y la aceleración supone encontrarse ante una abundancia tentadora de posibilidades. Pero en realidad se produce una sobreoferta que reproduce la escasez de tiempo. Vivimos con el temor de no poder aprovechar la mayoría de esas posibilidades o, en todo caso, las mejores, y con la sensación de encontrarnos en una carrera contra el tiempo. La paradoja es que el intento de responder al aumento de posibilidades que produce la aceleración apropiándose las técnicas y los trucos que ofrece dicha aceleración para aumentar el ritmo de vida, termina agrandando el abismo entre el tiempo de vida y las posibilidades de mundo. Los mismos medios que sirven al individuo para ampliar su yo, aumentan la cantidad de posibilidades de mundo de modo exponencial.

La aceleración, a la que están sometidos todos los cambios sociales, produce una sensación de velocidad imparable. Pero al mismo tiempo los acontecimientos y hechos sometidos a esa velocidad carecen de duración y, en cierto sentido, de consecuencias duraderas. Vivimos pues con la sensación de que nada esencial cambia, de que no sucede nada realmente nuevo. Como constata Baudrillard, «la historia no llega a ocurrir [...] la historia se hunde en su efecto inmediato, se agota en sus efectos especiales, implosiona en actualidad»[20].

El proceso de aceleración se acompaña de un hambre casi insaciable de experiencia del mundo, de captar el mundo en todas sus producciones, desentrañarlo hasta sus fundamentos, probarlo todo. Sin embargo, ese mismo proceso sólo permite una relación mediada con el mundo. Ganar tiempo supone renunciar a la intensidad de la experiencia. Para ahorrar tiempo y ampliar la estrechez temporal el mundo debe ser predispuesto de modo general para ser poseído rápidamente. Pero para despacharse con rapidez es necesario un mundo dispuesto y troquelado para el consumo. Los individuos no sólo están llamados a racionalizar y economizar el tiempo en

19. E. P. Thompson, «Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism»: *Past and Present* 36 (1967), pp. 52-97.

20. J. Baudrillard, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Anagrama, Barcelona, 1993, pp. 13 s.

la esfera productiva, también el consumo funciona bajo las mismas reglas. El mundo en el que pensaba el individuo aceleradamente hambriento de experiencia desaparece sin brillo para dejar sitio a un mundo preparado y adaptado a sus deseos de velocidad. En realidad no es posible «experimentar» un mundo preparado para el consumo, sólo se puede comprar y consumir[21].

Una vez canjeada la competencia para dar forma a la propia vida por un dejarse abastecer con fragmentos de mundo preparados para consumir, los individuos se vuelven demandantes menesterosos de individualidad, pero ésta, una vez perdida aquella competencia, ya sólo depende de la capacidad adquisitiva, de la fuerza para imponerse a la competencia y del refinamiento del gusto. La singularidad se diversifica según la clase de mercancías que pueden adquirirse[22].

Al mismo tiempo la exigencia de evitar todo vacío obliga a un *timing* preciso, a procedimientos secuenciales purificados de todo azar, a una eliminación implacable de todo lo superfluo[23]. El tiempo de la espera pierde todo valor en sí mismo, no es más que tiempo perdido inútilmente. Desaparece como tiempo de experiencia que es sacrificada al resultado inmediato bajo el dictado de la aceleración, un dictado que termina imponiendo una unificación de los procedimientos, una nivelación de las diferencias, a pesar de la variedad de objetos, eventos, acontecimientos y opciones sobre las que se aplican. Bajo el imperativo de la aceleración queda destruida una verdadera experiencia de lo diverso y diferente que desaparece tras la apariencia de una inmensa diversidad sometida a esquemas de consumo acelerado.

Por eso, desde el punto de vista de los individuos, también se impone una sensación de paralización e inmovilidad, de destemporalización por acumulación y multiplicación de acontecimientos, posibilidades, vivencias, acciones, etc., todas de carácter episódico, fugaces, inconexas, descontex-

21. M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknapp-heit*, WBG, Darmstadt, 1993, pp. 121 ss.

22. No podemos entrar aquí en la relación que mantiene la temporización del tiempo bajo los imperativos de la aceleración y las nuevas formas de construcción de la identidad flexible en lo que se ha venido llamando posmodernidad, modernidad tardía o ultramodernidad. Cf. G. Lipovestky, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1994; U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona, 2003; Z. Bauman, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001; Íd., *Identidad*, Losada, Madrid, 2005; Íd., *Vida líquida*, cit.

23. Esto no queda desmentido por la desregulación espacial del trabajo, por nuevas formas de flexibilización de su régimen temporal y de la producción. La flexibilización puede parecer superficialmente en algunas de sus expresiones un retorno a formas de producción y de vida preindustriales. Dichas formas parecen regidas por las tareas y los objetos y no tanto por el tiempo vacío, lineal y abstracto de la época industrial. Pero en realidad, si el mundo laboral moderno, industrial y capitalista debía ser protegido de toda ingerencia del mundo de vida para poder establecer su régimen temporal y así posibilitar la aceleración dentro de sus límites, hoy nuestras concepciones de buena vida han sido de tal modo adaptadas a esas exigencias y hemos interiorizado dicho régimen temporal y su lógica de tal manera que es posible realizar la colonización contraria: incluso los potenciales de desaceleración y sus oasis en la cotidianidad son crecientemente erosionados por aquella lógica.

tualizadoras, que apenas dejan huella y escasamente pueden ser integradas en una secuencia biográfica capaz de dotarlas de sentido. La novedad y el cambio acelerado parecen confundirse con un eterno retorno de lo mismo o, para emplear una imagen usada por P. Virilio, un remolino que no se mueve del sitio[24].

2. *Modernidad, secularización, apocalíptica*

La percepción del carácter arrollador de la aceleración a la que son sometidas personas, costumbres, representaciones, ideas, objetos, etc., es un elemento común a muchos intelectuales y artistas que repiensan la modernidad capitalista a partir de la mitad del siglo XIX, independientemente de que se encuentren en el bando de los críticos de la industrialización, la urbanización y la burocratización —conservadores o no— o de los que celebran su ímpetu arrollador. Una de las cuestiones ciertamente relevantes entre las muchas que se plantean estas elaboraciones teóricas se refiere al posible vínculo que dicho ímpetu arrollador de los procesos de cambio material y cultural mantiene con la matriz cristiana de la civilización occidental y, no menos relevante, a la relación que dicho vínculo posee con el principio apocalíptico, principio que parece sugerir un acortamiento del tiempo y una precipitación de los acontecimientos. Esta cuestión tiene su importancia, si no para probar un origen cultural del fenómeno de la aceleración junto o por detrás de los imperativos temporales del sistema económico capitalista, que sería su manifestación y realización material, sí al menos para entender algunos de los aspectos de la cultura occidental que han podido impulsar y favorecer o, en todo caso, debilitar las resistencias a ese proceso[25]. ¿Qué tiene que ver la aceleración y la temporización del tiempo en la modernidad con la idea cristiana del tiempo y de la historia?

2.1. Apocalipsis de la modernidad acelerada: Schmitt, Blumenberg, Koselleck

La tematización de esta cuestión se ha realizado fundamentalmente bajo la tesis de la secularización y sus múltiples cuestionamientos. Una figura clave

24. Cf. P. Virilio, *Inercia polar*, Trama, Madrid, 1999.

25. Aquí sólo podemos analizar algunos de los aspectos de la relación entre modernidad, capitalismo y tradición judeo-cristiana en algunos autores que resultan relevantes como contrapunto de W. Benjamin. Para un tratamiento más a fondo de esta problemática remitimos a otros trabajos de algunos de los autores que colaboran en esta publicación. Cf. R. Mate, *Memoria de Occidente*, Anthropos Rubí, 1997; Íd., *De Atenas a Jerusalén*, Akal, Tres Cantos, 2000; G. Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparrós, Madrid, 1998; Íd., *Presencia elusiva*, PPC, Madrid, 1996; Íd., *La religión en tiempos de nihilismo*, PPC, Madrid, 2006, y las publicaciones de G. Marramao *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998 y *Poder y secularización*, Edicions 62, Barcelona, 1989.

y al mismo tiempo controvertida en relación con dicha tesis es, sin lugar a dudas, Carl Schmitt. La frase más citada de su *Teología política* nos dice que «todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»[26]. Para Schmitt el momento clave para comprender el proceso de secularización es la transición de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII. De esa transición emerge una magnitud tenida por neutral y cuya misión es permitir la pacificación de la sociedad envuelta en infinidad de disputas y litigios teológicos de consecuencias sangrientas: el Estado moderno. En la conferencia «La era de las neutralizaciones y la despolitización», de 1929, Schmitt presenta la evolución histórica y espiritual de Europa moderna como un movimiento de secularización que va de lo teológico a lo metafísico, de lo moral a lo económico, para acabar en la era tecnológica actual. La profanización parece haber alcanzado en la era de la técnica su cumplimiento natural.

Sin embargo, existe una cuestión previa que se suele dar por sentada y que tiene que ver con la transformación de la escatología apocalíptica en los comienzos del cristianismo como reacción al retraso de la parusía, por un lado, y con el surgimiento de la conciencia histórica unida al despliegue temporal de la iglesia, es decir, con los diversos intentos de explicación y legitimación teológica de la historia del mundo como expresión del acontecimiento salvífico cristiano, por otro. Si Karl Löwith puede mostrar las analogías que la filosofía moderna de la historia de Voltaire a Marx mantiene con la teología de la historia desde Agustín a Bossuet, entre el concepto moderno de progreso y el concepto de providencia supuestamente cristiano[27], esto no quiere decir que la teología de la historia medieval sea sin más la legítima heredera de la escatología cristiana en los inicios.

Para Schmitt la mediación entre ambas se encuentra en el llamado «pequeño Apocalipsis» de 2 Tes 2,1-12. La figura enigmática del *katéchon* recoge la idea de un poder histórico «que es capaz de retardar la aparición del Anticristo y el final de la era presente»[28]. Poco se puede averiguar en el texto de 2 Tes sobre el *katéchon*, persona o cosa, que retarda la aparición

26. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 43.

27. Cf. K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2006.

28. C. Schmitt, «Drei Stufen historischer Sinngebung»: *Universitas* 5 (1950), pp. 927-931, aquí pp. 929 s. Según testimonio del propio Schmitt, su teoría del *katéchon* se remonta a 1932, cf. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. de E. von Medem, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 80. G. Agamben ofrece una interesante interpretación del término *katéchon* en 2 Tes 2, conforme con su reinterpretación del tiempo mesiánico en Pablo. Según él este pasaje «no puede servir para fundar una 'doctrina cristiana' del poder», pues el *katéchon* no se enfrenta al Anticristo sino a la «ausencia de ley» (*ánomos*), es la autoridad que se opone y esconde al «estado de anomía tendencial que caracteriza el tiempo mesiánico y, en este sentido, retrasa el desvelamiento del 'misterio de la *anomía*'. El desvelamiento de este misterio significa la aparición a la luz de la inoperancia de la ley y de la sustancial ilegitimidad de todo poder en el tiempo mesiánico» (G. Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006, pp. 110 s.).

del Anticristo y con ello la llegada de la parusía, tampoco sobre la duración de su efecto retardante, pero lo decisivo para Schmitt es que dicho efecto representa la condición de posibilidad del tiempo histórico, de la historia del mundo y el orden político. Basta identificar el *katéchon*, como hacen la iglesia de los primeros siglos y el propio Schmitt, con el sacro imperio romano y con sus posibles sucesores para que un texto que en principio parece querer ofrecer una explicación histórico-salvífica del retraso de la parusía, pase a desempeñar un función teológico-política, la de legitimar el poder y el orden que hacen frente a las fuerzas aceleradoras con una única finalidad, la de *que se aplace el final*[29].

El horizonte de un final no desaparece, pero sí su aproximación inminente. «El carácter esencial del Imperio cristiano era el de no ser un reino eterno, sino el de tener siempre presente el propio final y también el del presente eón, y de ser capaz a pesar de ello de ejercer un poder histórico. [...] No creo que la fe cristiana originaria pueda tener en absoluto una imagen de la historia distinta de la del *katéchon*»[30]. La lucha entre el *katéchon* y el Anticristo aparece pues como una lucha de las fuerzas del orden contra las fuerzas aceleradoras asociadas al movimiento, la transformación, la neutralización, la despolitización y la desustancialización del orden político.

Este concepto de *katéchon* es el resultado de una larga confrontación de Schmitt con los diferentes elementos de la aceleración: la secularización y la neutralización de lo político, así como la formalización y la desustan-

29. «Existe otra necesidad más importante para nosotros —escribe Tertuliano en su *Apologeticum*—, para pedir por el emperador, incluso por la pervivencia del Imperio en su conjunto, puesto que sabemos que el desastre terrible que se avecina sobre el mundo entero, e incluso el final del mundo que amenaza con una desgracia atroz, es demorado por medio de la prórroga concedida al Imperio romano. Por ello no deseamos vivir todo eso, y mientras pedimos por el aplazamiento, alargamos la pervivencia del Imperio romano» (*Apol.* 31, 1, cit. según *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, t. 1: *Die Christen im heidnischen Staat*, trad. de P. Guyot, selección y comentario de R. Klein, WBG, Darmstadt, 1993, pp. 217, 219). La doctrina apocalíptica de los cuatro reinos es aplicada por Tertuliano al Imperio romano y puesta en relación con 2 Tes 2, 6 s.: ese reino es la barrera para el Anticristo (cf. Tertuliano: *ressur.* 24, 17-18, *op. cit.*, p. 235). La propia Iglesia heredaría del Imperio romano la tarea de asegurar el orden establecido y mantener la distancia entre el cielo y la tierra. Sin embargo, las guerras de religión pondrían fin al ejercicio de esta función y darían pie al surgimiento de los Estados-nación capaces de asegurar el marco en el que perseguir y alcanzar el cumplimiento de los propios deseos e intereses, de ordenar el conflicto. La debacle que representa el siglo XX ha mostrado hasta qué punto la realidad del Estado-nación es el germen de una fuerza destructiva y caótica que surge de su interior y moviliza una violencia inigualable. La forma universalizada del mercado, convertida en un proceso cíclico-evolutivo y autorregulado, tal como lo describe la teoría funcional de los sistemas de N. Luhmann, asume el relevo del Estado-nación clásico en una modernidad tardía alérgica a toda forma de gobierno centralizado y toda forma de rígida autoridad. La diferenciación funcional de la sociedad produce un sorprendente orden a través de la estructuración sistémica de la complejidad. En ello muestra su naturaleza *katéchontica*. Las desigualdades realmente existentes son interpretadas siempre como momento, como pasajeras. Esta temporización facilita la tolerancia frente a ellas. La sociedad funcionalmente diferenciada, tal como la describe Luhmann, permite reconciliar la aceleración y el conflicto con la permanencia y la contención.

30. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln, 1950, p. 29 (*El nomos de la tierra*, trad. de D. Schilling, Comares, Albolote, 2003).

cialización de la doctrina del Estado. Antes de la segunda guerra mundial Schmitt identifica la figura del *katéchon* con aquello que se opone a los diferentes desarrollos que podríamos resumir bajo el título de «modernidad». La diferencia amigo/enemigo y la determinación de lo político como grado de intensidad son neutralizadas a sus ojos por un movimiento de aceleración que marca una tendencia que va de la sustancia a la pura forma, de lo concreto a lo abstracto, de lo público a lo privado, de lo particular a lo universal. Lo importante para nuestro propósito es retener la identificación entre modernidad, secularización, neutralización y aceleración.

En este contexto, la teoría del *katéchon* permite explicar cómo sin renunciar a la idea de un final del tiempo es posible dar entrada a una concepción del tiempo histórico, esto es, pensando el final bajo la forma de su suspensión, de su permanente aplazamiento. En la concepción de Schmitt, sin embargo, la positivización del aplazamiento, la defensa entusiasta de las fuerzas retardadoras y evitadoras del caos, conduce indefectiblemente a una postergación definitiva de todo final (trascendente) de la historia. El *quid* de la doctrina schmittiana de la soberanía secular es en realidad la *posthistoria*[31]. El apocalipsis se vuelve superfluo o sólo posee significación como amenaza permanente, identificado con las fuerzas aceleradoras y revolucionarias que, a contrario, legitiman y dan sentido a la voluntad de potencia, de permanencia de la dominación y, en su caso, a la aplicación del «estado de excepción». Por esa razón, hay que matizar a Jacob Taubes cuando califica a Schmitt de apocalíptico «desde arriba», para calificarse a sí mismo de apocalíptico «desde abajo», sólo porque ambos piensan la historia y el tiempo como término, como algo con final[32]. Esto no es suficiente para caracterizar el principio apocalíptico[33].

Lo importante para Schmitt es que a la espera del final, venga o no, vivimos en un mundo «caído», que es tanto como decir, violento, conflictivo, imperfecto. El ámbito de lo político consiste para él en la posibilidad mantenida y prolongada en el tiempo del conflicto político, de la decisión sobre la distinción amigo/enemigo. Dicho ámbito tiene que ver pues con una violencia pragmática y dirigida políticamente al servicio de los intereses estatales o nacionales. Es la violencia que mantiene el orden. Por eso lo que realmente despierta todos los temores de Schmitt es la violencia revolucionaria, que él describe como violencia absoluta, como una violencia que promete el fin de toda violencia, la reconciliación y superación definitiva de todas las confrontaciones, una violencia salvadora y última.

31. Cf. J. Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus*, Aschendorff, Münster, 2002, p. 178.

32. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin, 1987, p. 22 (documentos recogidos en *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, pp. 159-196).

33. Esto es lo que lleva a J. Manemann a contradecir la interpretación de Taubes contraponiendo katéchontica y apocalíptica, para calificar la teoría schmittiana de gnosis política sin la euforia de la salvación (*op. cit.*, pp. 187 s.).

> Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. Es posible que se diesen en él oposiciones y contrastes de mayor interés, formas muy variadas de competencia e intriga, pero lo que ya no tendría sentido sería una oposición en virtud de la cual se pudiese exigir a los hombres el sacrificio de sus vidas, dar poder a ciertos hombre para derramar sangre y matar a otros hombres[34].

A sus ojos esa violencia última, superadora de toda violencia, supondría el fin de la política, que es el reino en que se encierra, limita y orienta la violencia, sin superarla nunca. Mientras que en la apocalíptica las figuras contrapuestas son el Anticristo y el Mesías y el primero sólo está asociado al segundo contra su voluntad, que es la de prolongar indefinidamente su reinado de injusticia y persecución de los justos, en la interpretación de Schmitt ambas figuras se aproximan hasta convertir la primera en una especie precusor, fuerza aceleradora del final, de la llegada del propio Mesías. Los movimientos revolucionarios aceleradores buscan anticipar el estado de salvación, hacerlo realidad ya, aquí y ahora. Pero si bien Schmitt identifica a las fuerzas sociales que amenazan al Estado con el Anticristo, al mismo tiempo las convierte en agentes de una supuesta salvación (imposible), en la que Schmitt realmente no cree y que tampoco espera[35]. Si para la apocalíptica judía y cristiana el anhelo de un acortamiento de la espera tiene su razón de ser en la situación de opresión y sufrimiento injusto que ha de cancelar el Mesías, es pues el anhelo del final de la opresión, y el Anticristo sólo puede ser identificado con un anunciador del final no porque trabaje por su anticipación, sino porque su poder tiene un término en la cercana llegada del Mesías, para Schmitt la apuesta por el *katéchon* se funda en una opción a favor de un Estado que administra y controla el conflicto y en la falta de todo anhelo de algo nuevo que interrumpa el curso doloroso de la historia. «Con cada niño recién nacido nace un mundo nuevo. Por el amor de Dios, ¡entonces cada niño recién nacido es un agresor! Ciertamente lo es, y por ello tienen razón los Herodes y organizan la paz. Por eso acaba este libro con una hermosa palabra: ¡paz!»[36].

34. C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Duncker & Humblot, Berlin, ³1991, p. 35 (*El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Alianza, Madrid, 1991, p. 65).

35. Cf. W. Rasch, «Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie», en J. Brokoff y J. Fohrmann (eds.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn *et al.*, 2003, pp. 39-54. Rasch insinúa que en realidad Cristo y el Anticristo son lo mismo, figuras que prometen plenitud y salvación, impostores que ocultan su imposibilidad terrenal. Esta identificación de Rasch piensa hasta el final el hecho de que el efecto retardador del *Katéchon* schmittiano afecte tanto a las supuestas fuerzas aceleradoras del final como a la salvación misma, al Anticristo y al Mesías.

36. C. Schmitt, *Glossarium*, cit., p. 320. La *Realpolitik* del katéchontico es pues defensa numantina frente a lo nuevo, porque nada le produce mayor zozobra. No puede haber mayor contraste con la visión que Taubes tiene de sí mismo como apocalíptico, tal como refleja un chiste

Es indiscutible que el retraso de la parusía supuso un reto de enorme envergadura para el cristianismo primitivo y que las estrategias desarrolladas para abordarlo poseen un peso enorme en la historia cultural y política de Occidente. La escatología apocalíptica fue transformada en escatología individual (Orígenes, Agustín) y el proyecto de construir una sociedad cristiana en el interior del Imperio romano sustituyó a la espera de la parusía y la crítica radical del mundo injusto[37]. Pero poner el acento en la idea de un final para identificar el rasgo distintivo de la escatología cristiana, de su orientación hacia el futuro, de su linealidad e irreversibilidad, es lo que ha dado pie a una confusión que sirve de base a todos lo intentos de derivar la filosofía moderna de la historia y la creencia secularizada en el progreso de la concepción judeo-cristina del tiempo (Löwith).

Nadie ha cuestionado esta interpretación tan agudamente como Hans Blumenberg. La expectativa de un final y la idea moderna de progreso que recoge la filosofía de la historia no son, según él, una metamorfosis de la escatología apocalíptica neotestamentaria. La filosofía de la historia moderna afirma que la historia se desarrolla conforme a un plan que le es inherente y camina hacia una meta que constituye la plenitud última. Sin embargo, la escatología apocalíptica afirma un acontecimiento inminente que irrumpe en la historia desde fuera del mundo. Ni el concepto de historia, ni el de desarrollo histórico o de meta de la historia son conceptos familiares a dicha escatología. La sustitución de la escatología neotestamentaria por una concepción de la historia y del mundo que los presenta como proceso orientado a una meta de plenitud presupone no sólo la conmoción por el retraso de la parusía, sino la reelaboración de dicha conmoción.

Como acierta a ver Blumenberg, este complejo proceso estuvo determinado por la confrontación con la gnosis. Su negación del mundo y su dualismo representaban una potente fundamentación racional para las visiones de destrucción del mundo que acompañaban a las expectativas del final de la historia. La gnosis ofrece, por así decirlo, una negación del mundo sin necesidad de un final próximo. Esto la convierte en una tentación permanente a la vista del retraso de la parusía. A pesar de ello, esta

contado por él en un coloquio y que relata R. Faber: «En 1956, tras ser sofocado el levantamiento popular, llega un exiliado húngaro a Viena buscando un exilio duradero. Las autoridades ya le habían dicho al cruzar la frontera que no podría permanecer en Austria, que ya había acogido a muchos exilados. Le nombran Yugoslavia, la República Federal y Suiza, hasta Canadá y Australia, todos los posibles países de acogida que le muestran en un globo terrestre colocado delante. El exilado le da vueltas al globo y después de parar un poco y reflexionar, pregunta: '¿No tienen ustedes *otro* globo?'» (R. Faber, «'Das ist die Synagoge, in die ich nicht gehe.' Über politisch-religiöse Witze», en Íd. (ed.), *Politische Religion – religiöse Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, pp. 331-349, aquí p. 332.

37. Cf. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (reimp. ed. 1947 con un epílogo), Matthes & Seitz, München, 1991, pp. 57-75.

confrontación en los primeros siglos del cristianismo se decide contra la gnosis.

Para evitar el dualismo divino y la negativización de la creación, se lleva a cabo una positivización del cosmos con el apoyo de la idea estoica de providencia. Sin embargo, con esta idea es reactivada la cuestión de la teodicea y la zozobra que esta introduce. La fórmula agustiniana para superar la gnosis y desactivar la teodicea es moralizar el problema del mal atribuyéndolo a la libertad humana y universalizar la culpa mediante la doctrina del pecado original. De este modo el dualismo gnóstico seguía viviendo en el seno de la humanidad y su historia, pero ahora como separación absoluta entre los llamados por la gracia divina y los condenados. En realidad, la gnosis no es superada, según Blumenberg, sino que pervive a la largo de la Edad Media en la figura del *deus absconditus* y su incomprensible soberanía absoluta.

Justo contra ese absolutismo divino y a la vista de un mundo cuyo supuesto orden desaparece ante los ojos de todos se alza la modernidad como afirmación de autonomía del ser humano. Para Blumenberg esta autoafirmación es la superación lograda del mito gnóstico, tanta veces intentada y nunca realmente conseguida, tal como, según él, muestra el penúltimo intento fracasado en el nominalismo. Con ayuda de la ciencia y la técnica los hombres se ponen a la tarea de dominar la naturaleza y de tomar las riendas de la historia. El concepto de progreso proviene de esta autoafirmación contra el absolutismo divino.

Inicialmente se trata de un progreso sin garantías metafísicas, sin filosofía de la historia. Tan sólo la frustración de las expectativas tempranas y la permanencia de preguntas heredadas de la teología de la historia llevan a convertir los muchos progresos en un progreso infinito y a reconstruir el pensamiento teleológico, lo que, según Blumenberg, habría tenido tremendas consecuencias para las teorías políticas apoyadas en dicho pensamiento. Esta idea de progreso se habría convertido pronto en «el regulativo que puede hacer humanamente soportable la historia»[38].

Esta sustitución funcional de la historia salvífica supone, según Blumenberg, una sobrecarga metafísica de los conceptos recién acuñados por la modernidad. Existe una inadecuación entre los medios de que dispone la modernidad y las grandes preguntas heredadas de la Edad Media cristiana. Esto explica la aparición de sucedáneos en la cultura del siglo XIX, de metafísicas de sustitución al servicio de proyectos políticos cargados de expectativas escatológicas incumplibles y responsables, tras su fracaso inevitable, de la caída en un nihilismo radical. La filosofía de la historia, inseparable de las teorías políticas ocupadas en su realización, se habría convertido en representante indirecta del interés teológico socavando la posición de autonomía que supuestamente debía fundamentar. Para Blu-

38. H. Blumenberg, *Sekularisierung und Selbstbehauptung*, ed. ampliada y reelaborada de *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, p. 45.

menberg la filosofía de la historia es «reacción metafísica» dentro de la Ilustración o, directamente, «contramodernidad»[39].

Las metafísicas de sustitución se embarcan en una tarea imposible de negación del absolutismo de la realidad, absolutismo que se presenta de un modo singularmente hiriente en el desequilibro entre el tiempo de vida individual y el tiempo universal o cósmico. El conocimiento científico revela un mundo y un devenir histórico indiferentes frente a las pretensiones de sentido de los individuos. Las metafísicas modernas de sustitución y la escatología del cristianismo primitivo coinciden en el intento de borrar la disociación entre tiempo de vida individual y tiempo universal. ¿Qué otra cosa serían si no las expectativas escatológicas, sino la esperanza de que los individuos serían testigos del final de la historia, es decir, que no serían sobrevividos por un mundo indiferente a sus vidas (y muertes)? Esta violenta reducción del tiempo universal al tiempo vital es expresión, según Blumenberg, de un narcisismo absoluto, que siente un agravio irritante por la indiferencia del mundo frente al destino individual.

La modernidad responde al abismo que se abre entre el tiempo universal e individual con la aceleración del tiempo y la representación de un futuro todavía necesario, que en realidad es pura condición de posibilidad del despliegue del instrumentario de la provisionalidad hacia la consecución de las metas finales. Sin embargo, la «desproporción entre tiempo natural de la vida individual y las pretensiones emergentes del programa moderno de progreso» se convierten en el «motivo racional de la aceleración»[40], frente a lo que Blumenberg recomienda una reducción y moderación de las expectativas de sentido adaptadas a la capacidad de resolución científico-técnica de los problemas, que nunca podrá eliminar el «absolutismo de la realidad». Éste sólo se deja compensar trabajando sobre el/los mito/s.

Una vinculación semejante entre el programa moderno de progreso y la aceleración del tiempo encontramos también en Koselleck, quien ve en la moderna filosofía de la historia el elemento identificador del programa ilustrado y el elemento más importante de la patogénesis del mundo burgués[41]. El espacio de seguridad que garantiza el Estado (Hobbes) y que deja lugar al despliegue de la vida privada y al crecimiento de lo moral se vuelve en dicho programa contra todo sometimiento al orden político. Así es como resulta posible que lo moral intervenga en lo político, que empieza

39. Con esto queda señalado el enemigo común al que, más allá de toda controversia, se enfrentan tanto Schmitt como Blumenberg. «Se trata de aquella crítica, *respice* utopía, de cuyo espíritu ha debido surgir no sólo la Revolución *francesa*» (R. Faber, *Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984, p. 83).

40. *Ibid.*

41. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., [6]1989 (*Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, ed. de J. A. Pardos, trad. de R. de la Vega y J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2007).

a ser supeditado a la filosofía de la historia en la que se sustenta la fe en el progreso moral del hombre burgués. La secularización de la teología cristiana de la historia que la convierte en algo racionalmente planificable permite concebir la sociedad como un proyecto político a configurar en el tiempo histórico.

Esta temporalización de la historia la contempla como colectivo singular, como movimiento lineal hacia una meta final. Se instaura así una separación entre ámbito de la experiencia (presente) y horizonte de la experiencia (futuro). El futuro es percibido como algo estructuralmente diferente del pasado. La salvación transcendente deja de ser una realidad más allá del tiempo para convertirse en una tarea política, lo cual supone un cambio en la percepción y en la experiencia de la historia, que Koselleck describe como *temporización del tiempo*. Esta concepción de la historia como colectivo singular, dirigida en un movimiento lineal hacia un *telos* y concebida como tarea a realizar es la condición de posibilidad de la aceleración, que no es otra cosa más que el esfuerzo por anticipar el final, por forzar la marcha inexorable hacia él por medio de una precipitación de los acontecimientos.

En el origen de la aceleración del tiempo que vive la modernidad se encuentra pues la secularización de las expectativas apocalípticas. A Koselleck le basta la analogía formal basada en el acortamiento del tiempo y la aceleración para establecer entre ambas el nexo secularizador[42]. «La representación de que sea posible acortar el tiempo mismo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana»[43]. Por un lado, se atribuye a Dios la capacidad de adelantar el final previsto. Por otro, los creyentes anhelan el final que significa la salvación y ven en el acortamiento de tiempo el signo de su acercamiento.

El problema es que la mera anticipación del final, el acortamiento del tiempo que falta, no dice nada de la existencia de una aceleración, de un aumento de acontecimientos por unidad de tiempo o de un acortamiento de su duración que permitiesen hablar de un aumento del ritmo, ya sea de innovaciones, de cambios en las formas de acción y valoraciones o de la velocidad del desempeño vital cotidiano, sobre todo si ese final se produce como interrupción de un curso que sigue su ritmo normal[44]. Una cosa es la aproximación de un acontecimiento externo a la historia y otra caminar a más velocidad hacia un punto fijado con antelación, algo ajeno a la esca-

42. R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad., introd. y notas de F. Oncina, Pre-Textos, Valencia, 2003 (recoge dos trabajos de la obra *Zeitschichten*, Frankfurt a. M., 2000), pp. 47 ss.

43. *Ibid.*, p. 48.

44. Pensemos en la experiencia que llevan a cabo muchas personas que reciben un diagnóstico sobre una enfermedad que va a poner un término más o menos cercano a su vida. No pocas de ellas hablan de una nueva cualidad del tiempo liberado de los imperativos de aceleración que dominan la vida cotidiana, de dar más tiempo y un tiempo cualitativamente distinto, más intenso, a las cosas verdaderamente importantes. El vínculo entre término y aceleración no resulta pues evidente.

tología apocalíptica, cuyo anhelo de anticipar el final nace de la necesidad de poner fin a la tribulación que se hace insoportable en su persistencia, como el propio Koselleck reconoce. Lo que según él tienen en común ambas posiciones (la fijación de una meta, la determinación de una teleología y la pretensión de alcanzar el *telos* cada vez más deprisa) difícilmente puede atribuirse a la apocalíptica, que en ningún caso presupone una teleología ni atribuye a los acontecimientos históricos capacidad alguna de precipitar la llegada del Mesías. Sin embargo, Koselleck insinúa que los progresos técnicos permiten dar cumplimiento a las «metas cristianas»: «El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se trueca al principio de la Edad Moderna en un axioma intrahistórico de aceleración»[45]. En ese caso, la innovación tecnológica representaría, más que una condición de posibilidad de la aceleración, una cristalización histórica intramundana de las expectativas cristianas de salvación, cuya secularización preludia la revolución industrial. La industrialización y el capitalismo sólo vendrían a confirmar la experiencia previa inducida por la temporalización de la historia. Koselleck se mueve en una argumentación circular que presupone lo que tiene que fundamentar.

A pesar de todas las diferencias entre Schmitt, Blumenberg y Koselleck[46], sus críticas de la aceleración del tiempo se dirigen contra la modernidad política, a la que desean limpiar de expectativas excesivas de trasformación radical y de toda connotación escatológica. Sus miedos se vuelcan sobre la modernidad revolucionaria, cuyas raíces atribuyen a la apocalíptica. Pero mientras Koselleck arroja a ésta en un mismo saco con la teología de la historia secularizada en la filosofía de la historia y en los proyectos políticos que buscan su realización en las diversas revoluciones modernas, Schmitt y Blumenberg saben diferenciar la teología de la historia que sustituye a la frustrada expectativa apocalíptica de la parusía. Sin embargo, en todos ellos falta por completo un análisis de los vínculos entre aceleración y capitalismo. Por eso, las vagas referencias a la innovación tecnológica y el crecimiento de la producción los presentan en sus propuestas de interpretación como meros resultados de un entramado funcional que sirve de instrumento a una voluntad política previa movida por expectativas que proceden del universo del espíritu.

45. *Ibid.*, p. 62.

46. Como señala O. Marquard, las aparentes tensiones entre estos autores que debaten sobre la tesis de la secularización parecen más una escenificación que no puede ocultar el acuerdo en lo fundamental. Existe unanimidad en rescatar a la modernidad de las terribles garras de la apocalíptica judeo-cristiana, de la que aquella pretendía emanciparse, al parecer sin mucho éxito. Si la filosofía de la historia revolucionaria es la heredera de la antigua teología, es preciso desenmascararla como el actual monoteísmo político y deslegitimarla como representante de la modernidad política genuina. Cf. O. Marquard, «Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?», en J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* («Religionstheorie und Politische Theologie», t. 1), Paderborn, 1983, pp. 77-84.

2.2. Otra aproximación a la apocalíptica

La concepción apocalíptica de la historia[47] se corresponde con una experiencia de negatividad extrema que conduce a vincular el final del sufrimiento con la proximidad del final del tiempo. Por eso no se piensa el final de la historia como plenificación, como cumplimiento o como *telos*, sino como interrupción, como quiebra de un discurrir presidido por la injusticia y el dolor. La salvación no se puede concebir como resultado de un progreso intrahistórico, que más bien es experimentado como catastrófico, sino como giro radical, como irrupción de lo nuevo y en cierto modo indeducible del curso normal de los acontecimientos. En la experiencia de la negatividad, la historia del poder revela su estructura catastrófica. Por eso no se concibe el curso de la historia como un plan divino de salvación[48].

Por eso mismo, las expectativas de un final del tiempo se dirigen a la revelación de la justicia divina dolorosamente añorada y echada de menos. Lo que distingue a la apocalíptica de otras formas de expectación salvífica es la radicalidad de la crítica de lo existente y el carácter revolucionario del nuevo comienzo. La negatividad abrumadora sólo permite una comprensión de la salvación como interrupción y discontinuidad. El abismo que separa la experiencia de opresión y la emergencia del reinado de Dios no puede ser saltado por ninguna *teleología* histórica.

Pero esto no significa que se pueda igualar la mirada que arroja la apocalíptica sobre lo existente con visiones de ocaso y decadencia. A los ojos de los apocalípticos las potencias a las que se enfrentan no pasan por un debilitamiento. Más bien se encuentran en el punto más elevado de su poder (destructor). El cuarto animal de la visión de Daniel, por ejemplo, es «espantoso y aterrador y sumamente poderoso» (Dan 7,7). Sin embargo, la apocalíptica piensa juntos la plenitud de poder y el desmoronamiento. En ello consiste precisamente su carácter desenmascarador de la realidad que expresa la propia palabra apocalipsis (revelación). Mostrando las consecuencias últimas de la situación presente el profeta apocalíptico la

47. Aquí no podemos más que subrayar algunos aspectos de la apocalíptica que resultan relevantes para nuestra argumentación. Sin embargo, quizás sea oportuno partir de una definición estándar que delimite los contornos del fenómeno: «La apocalíptica debe ser considerada como un movimiento que se despliega en un espacio de tiempo de más de trescientos años dentro del judaísmo temprano y que a pesar de los rasgos comunes se diferencia de otros sectores de ese judaísmo. Ese movimiento sólo es accesible en los testimonios literarios, los apocalipsis, que surgen en tiempo que va del 200 a.C. hasta el 100 d.C. y que no sólo en relación con la época de su génesis se encuentran vinculados con situaciones históricas de crisis del judaísmo temprano. [...] Los apocalipsis representan un género literario sui géneris, en concreto, un conglomerado de diferentes formas que, prolongando tradiciones proféticas y asumiendo tradiciones sapienciales, despliegan una imagen específica del mundo y del ser humano con la vista puesta en un final próximo del mundo y la realización de la salvación definitiva por Dios.» (C. Münchow, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, pp. 11 s.).

48. Cf. K. Müller, «Apokalyptik/Apokalypsen III: Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale», en *Theologische Realenzyklopädie*, 30 t., De Gruyter, Berlin, 1976 ss., t. III, p. 233.

«desvela» en su verdadera realidad. «El apocalíptico describe su *presente* iluminándolo desde sus consecuencias futuras»[49].

El punto de fuga al que apunta la historia del poder abandonada a sí misma es la muerte de todos. En esta vinculación entre dominación y destrucción, que toma completamente en serio esa dominación y al mismo tiempo la desautoriza, consiste el principio nuclear de la «lógica del desmoronamiento», que tienen que obedecer los poderes criticados por la apocalíptica y cuya ley llevan a cumplimiento[50]. El núcleo de la apocalíptica nada tiene que ver ni con la totalidad, ni con la unidad, ni con la teleología de la historia[51]. La idea de un reino universal en la historia no es, como frecuentemente se afirma, su contribución a la concepción moderna de historia. Ella más bien recibe ese concepto y lo invierte caracterizándolo como historia de iniquidad. Lo que realmente revela el apocalipsis es aquello que para la mayoría sigue oculto: la destrucción del poder destructor, el nuevo comienzo.

Esta forma de ruptura y quiebra entre lo antiguo y lo nuevo no cancela ni el compromiso ni la ética[52]. Muy al contrario, la vinculación de ética y escatología es constitutiva de la apocalíptica. La expectativa del final no hace superfluo el compromiso ético y político. Dicha expectativa es la que confiere a la ética un sentido en medio de una situación desesperada al relativizarla radicalmente sin enmascarar su seriedad y, por tanto, la seriedad de la lucha[53]. No se trata tanto, como suele pensarse, de adivinar un futuro oculto, sino de adoptar el comportamiento adecuado frente al Dios que viene y frente al final que su venida provoca. No es especulación sobre el más allá, sino orientación para el más acá, es decir, de un comportamiento que sabe de la seriedad del momento y de la necesidad de una praxis radical ante un tiempo extremado y escaso.

Para los apocalípticos la eternidad no es duración infinita, sino un tiempo y un presente condensados, colocados bajo la exigencia de responsabilidad y acción. Como acertadamente percibió Franz Rosenzweig, en el hecho de que cada instante puede ser el último consiste su eternidad. ¿Pero cómo entender esta ultimidad? Son las situaciones de crisis histórica las que exigen nuevas y dramáticas formas de orientación. Es en tiempos tensionados hasta el desgarro en los que surgen los movimientos apocalípticos y las expectativas mesiánicas. En ellos no se trata tanto de

49. J. Ebach, «Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung»: *Einwürfe* 2 (1985), p. 15.
50. Cf. K. Füssel, *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Exodus, Freiburg (Suiza), 1986, p. 66.
51. W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, Kaiser, München, 1976, pp. 156-170.
52. Esto es lo que afirma W. Schmithals: «Apocalípticos y gnósticos no conocen ninguna ética. La ética presupone un mundo intacto que hay que conservar y uno sanable que hay que reformar» (*Apokalyptik. Eine Einführung und Deutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 82).
53. Cf. W. Münchow, *op. cit.*, pp. 112 ss.

instrumentalizar la crisis para fines espurios, sino de desentrañarla para transformarla radicalmente. Hay que nombrar los peligros, desvelar las conexiones de la catástrofe amenazante, desenmascarar la falsedad de la situación. Pero también hay que abrir horizontes de redención, alimentar la resistencia y la esperanza al límite con la muerte. Por eso la cuestión fundamental que hierve en el interior de la apocalíptica está referida al destino de las víctimas. La pregunta capital es: ¿qué es de los que son aniquilados? Las esperanzas de redención no tienen otro referente sino las víctimas de la historia.

De ahí la urgencia. En el anuncio apocalíptico se conecta un acotamiento/limitación del tiempo con un deslindamiento del espacio. No queda tiempo. Hay que decidirse. Esto no puede seguir así, no va a seguir así. El tiempo se convierte en *plazo*, es algo que acaba. Esta representación del tiempo con un final se contrapone tanto a la idea de un eterno retorno de lo mismo, como a la idea de un progreso infinito. Pero esta concepción permite entender el plazo de muy diversas maneras: como plazo de *gracia* o como plazo *patibular*. En todo caso, el mundo se queda pequeño. Deja de ser patria, de ser hogar. La apocalíptica es una experiencia de extrañeza extrema, de exilio, de desplazamiento por el desierto. La patria no es el país en el que se está desde siempre, sino al que se llega, al que se llegará. «Patria/hogar es haberse puesto a salvo»[54].

Por eso, el anuncio apocalíptico es cuestionamiento de la pretensión de totalidad y verdad de lo que hay. Sólo si aquello que es, no fue siempre (así), ni será siempre (así), lo que es no lo es todo. Quedan pues desmentidas todas las consignas de *pax et securitas*, son desenmascaradas como ideológicos encubrimientos de las relaciones de dominación. El mundo venidero no es simplemente un más allá espacial al que son trasladados los piadosos, sino irrupción en el más acá y transformación radical. La negación de lo existente y de su legitimidad puede conducir a una desvalorización de la realidad, pero ese peligro es el reverso de la diferencia necesaria entre realidad y totalidad.

Mientras la apocalíptica percibe la normalidad como el estado de excepción permanente que sufren los oprimidos, la *katechontica* representa la justificación del estado de excepción que puede ser impuesto desde el poder en todo momento ante la supuesta amenaza del caos. Tiene un talante denunciatorio. Necesita de la expectativa apocalíptica del final, frente a la que se presenta como su limitación, detención y combate. Es cierto que el ataque apocalíptico a la facticidad de la dominación, aunque se distingue de las diferentes formas de «salidas del mundo», de abandono de las estructuras de poder de la política real, alberga peligros, entre ellos el de considerar cualquier ruptura mejor que lo existente. Pero quien apela a los peligros tiene que pensar lo que supondría la ausencia del principio

54. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, [8]2006, p. 127.

apocalíptico: sólo quedaría la alternativa entre el mítico retorno de lo mismo y la no menos mítica ideología del eterno progreso.

3. *Benjamin y el tiempo mesiánico contra el huracán destructivo del capitalismo*

Benjamin ya se había confrontado con el reverso oscuro y terrible de la industrialización capitalista en la experiencia de la primera guerra mundial y había barruntado la quiebra que representaría la dominación nacionalsocialista. Su propio destino, su huida de los nazis y su muerte en Port Bou ante una frontera, la española, que se cerraba al intento de escapar de sus perseguidores y, cómo no, el carácter fragmentario e inacabado de su obra, resultan pues completamente relevantes para la interpretación de todos sus textos[55]. Benjamin es antes que nada un testigo del peligro nacionalsocialista y su carácter destructor. Su suerte está unida al desmoronamiento del sujeto con poder histórico para oponerse al fascismo: la clase obrera. Por eso no pueden leerse sus escritos de un modo meramente esteticista.

A veces se intenta establecer una evolución en su pensamiento desde una fase más teológico-metafísica hasta una fase más política. Como todas las esquematizaciones también ésta resulta insuficiente si se quiere hacer justicia a su pensamiento, que ciertamente sufre modulaciones y reformulaciones, pero que mantiene intenciones originarias hasta el final y desafía permanentemente el dualismo entre lo teológico y lo político, sin caer en la trampa de una teología política afirmativa.

Leamos el texto que sigue a continuación e intentemos ponerle una fecha de modo espontáneo.

> Hay una concepción de la historia que, partiendo de la base de un tiempo considerado infinito, distingue la velocidad de los hombres y épocas en función de la mayor o menor rapidez con que transcurren por el camino del progreso. De ahí la carencia de conexión, la falta de precisión y de rigor de dicha concepción con respecto al presente. La reflexión que viene a continuación, por el contrario, señala una situación en la que la historia

55. Mi aproximación a los textos de Benjamin debe mucho a Ottmar John, cuyas publicaciones son un referente permanente de mis trabajos, entre otros cf. O. John: «... *und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört». Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz* (tesis doctoral), Münster, 1982; «Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr», en E. Arens, O. John y P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Patmos, Düsseldorf, 1991, pp. 13-80; «'Einfühlung in die Ware' – Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne»: *Concordia* 21 (1992), pp. 20-40; «Benjamins mikrologisches Denken. Überlegungen aus theologischer Perspektive», en K. Garber y L. Rehm (eds.), *Global Benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongreß 1992*, Fink, München, 1999, pp. 73-91; «Zwischen Gnosis und Messianismus. Jüdische Elemente im Werk Walter Benjamins», en J. Valentin y S. Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, WBG, Darmstadt, 2000, pp. 51-68.

> parece hallarse concentrada en un núcleo tal y como antiguamente aparecía en las concepciones de los pensadores utópicos. Los elementos del estado final no se manifiestan en una tendencia progresiva aún sin configurar, sino que se encuentran incrustados en el presente en forma de obras y pensamientos absolutamente amenazados, precarios y hasta burlados. La tarea de la historia no es otra, en consecuencia, que representar el estado inmanente de la perfección como algo absoluto, y hacerlo visible y actuante en el presente. Ahora bien, este estado no debe definirse mediante una descripción pragmática de particularidades (instituciones, costumbres, etc.), pues se encuentra muy lejos de todo eso, sino que ha de captarse en su estructura metafísica, como, por ejemplo, el reino del Mesías o la idea de Revolución francesa[56].

En este texto de juventud (1914-1915) se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de Benjamin sobre la historia a lo largo de su vida: la crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico; la correlación de esta visión de la historia con una actitud política de resignación respecto al presente; la definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos y a describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales, a identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y a evocarlos en forma de imágenes, descifrando el momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido o ha sido aniquilado por él; la lectura, en fin, de la imagen de la utopía desde el doble modelo, teológico y político, del mesianismo y de la revolución. Pero vayamos por partes.

3.1. Tiempo y capitalismo

— Capitalismo como religión.

Entre los muchos fragmentos bejaminianos que no llegaron a alcanzar forma acabada y sólo han sido editados postumamente destaca uno que lleva por título «Capitalismo como religión» (1921)[57]. Este título evoca

56. W. Benjamin, «Das Leben der Studenten», en *Gesammelte Schriften*, con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, 7 vols. y supl., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972-1989, vol. II, p. 75. Las referencias de las citas de Benjamin se indicarán en el cuerpo del texto consignando número de volumen y página de esta edición; en las notas, como GS, volumen y página.

57. La importancia de este fragmento viene avalada por el interés que ha despertado entre los estudiosos del pensamiento de W. Benjamin. Sin pretensión de exhaustividad, cf. R. Thiessen, «Kapitalismus als Religion», en *PROKLA* 24/3 (1994), pp. 400-418; N. Bolz, «Kapitalistische Religion – Die Antike in Walter Benjamins Moderne», en W. Müller-Funk (ed.), *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen*, Picus, Wien, 1993, pp. 253-269; Íd., «Der bucklichte Zwerg», en R. Buchholz y J. A. Kruse (eds.), *«Magnetisches Hingezogensein oder schaudernde Abwehr». Walter Benjamin 1892-1940*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994, pp. 42-58; U. Steiner, «Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins»: *Deut-*

inmediatamente asociaciones con la conocida tesis de M. Weber, según la cual las actitudes y el comportamiento que toman forma en la idea de profesión y en el estilo de vida ascéticos del calvinismo puritano influyeron poderosamente en el desarrollo del capitalismo en Europa, es decir, que el capitalismo está condicionado en su génesis por la religión. Pero ya se encarga Benjamin de advertirnos desde el comienzo que él pretende ir más allá de esa tesis para mostrar no sólo un condicionamiento religioso, sino la estructura religiosa del capitalismo, es decir, para mostrar que se trata de «un fenómeno esencialmente religioso» (VI, 100). La igualdad funcional que sustenta esta afirmación es que ambos, religión y capitalismo, dan respuesta «a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades».

Pero ¿cuáles son los rasgos que definen al capitalismo como religión? En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultual, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni treguas. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos. Es más, su lógica endeudadora y culpabilizadora no conoce límite. Atrapa incluso al mismo dios en un proceso de endeudamiento, que convierte todo cuanto somete a su lógica en desecho y escombro. Y en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total. Estos rasgos ciertamente van más allá de las tesis weberianas. A los ojos de Benjamin el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para «constituir su propio mito» (VI, 102).

Este fragmento es en muchos sentidos sugerente, por más que sus afirmaciones constituyan tan sólo un esbozo sobre el que se pueden formular muchas conjeturas. Aquí nos interesa subrayar algunos elementos que apuntan a la crítica del tiempo estructurado por el capitalismo. Por un lado, Benjamin afirma que el capitalismo rompe con el dualismo entre la inmanencia de la reproducción material de la vida y la esfera trascendente de una divinidad solícita con sus criaturas. Las preocupaciones de

sche Vierteljahresschrift für Literaturwisseschaft und Geistesgeschichte 72 (1998), pp. 147-171; W. Hamacher, «Schuldgeschichte – Zu Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion'», en A. Noor y J. Wohlmuth (eds.), *«Jüdische» und «christliche» Sprachfiguren im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn *et al.*, 2002, pp. 215-242; D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin, 2003; D. Schöttker, «Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui», en B. Witte y M. Ponzi, *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Schmidt, Berlin, 2005, pp. 70-81.

la vida pueden ser afrontadas desde la pura inmanencia. Pero, por otro lado, esa inmanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, el del fetichismo de la mercancía y el del culto sin pausa de la reproducción e incremento del capital, el nuevo dios, que exige un sacrificio continuo y en última instancia la destrucción del mundo. En el furor productivo y consumidor del capitalismo se manifiesta un instinto de supervivencia desbocado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia supervivencia.

Este carácter mítico del capitalismo se condensa en el concepto de culpa/deuda (*Schuld*), cuya doble significación económica y religiosa se pierde en otros idiomas. Benjamin caracteriza el tiempo de la culpa en una nota próxima cronológicamente al fragmento en cuestión de la siguiente manera: «El tiempo del destino es el tiempo que puede realizarse en cada momento *simultáneamente* (no de modo presente). Se encuentra bajo el orden de la culpa que determina en él la estructura. Es un tiempo no autónomo y no hay en él ni presente, ni pasado, ni futuro» (VI, 91). No hay ningún instante que no sea intercambiable por otro, que no retorne en cada otro instante o sea el retorno de cualquier otro. Cada instante está en deuda con otro y endeuda al siguiente. Se trata de un tiempo sincronizado que no permite desprenderse de él, ganar la distancia y la libertad que harían posible un comportamiento moral. La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que el movimiento de producción y autoproducción nunca alcanza descanso. Es el tiempo suspendido de la expectativa de más producción. Festividad y trabajo coinciden. El domingo de este culto es el perenne día laborable de la plusvalía y el plustrabajo. Un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que exigen nuevo endeudamiento. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y angustias de las criaturas se revela pues engañosa, porque el culto capitalista aumenta la preocupación y la inseguridad existencial, convierte a todos en deudores/culpables. Pero si el capitalismo, considerado como el proyecto histórico más importante de endeudamiento (inversión) de cara a obtener mayores réditos (beneficios) para proyectar expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediablemente a la culpa/deuda, ciertamente es un proyecto que ha fracasado en su promesa de bienestar, de liberación de la existencia de intranquilidades y angustias.

La promesa de expiación no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce la deuda:

> El capitalismo, en cuanto sistema objetivo de compensación de todos los intercambios y créditos, en toda liquidación deja algo no compensado, aparentemente *à fond perdu*, pero que no cesa de crecer, un fondo de deuda cada vez mayor, que no es capitalizado, ni capitalizable y por ello tampoco

es saldable, sino que, en cuanto acumulación de carácter secundario, representa algo insaldable de proporciones inmensas[58].

La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está pues sometido a ella. Como Marx describe en su análisis de la acumulación primitiva del capital, el capital se constituye a partir de un crédito y una plusvalía sin garantías, que nunca encuentra en la producción y circulación de mercancías una correspondencia real. El capital absoluto no es más que crédito. El dios/capital no es más que deuda/culpa. En cuanto sujeto automático de la revalorización es pura deuda de sí mismo. Y como Benjamin advierte en relación con otro fenómeno mítico, el derecho, bajo la relación de culpa y venganza no puede haber experiencia del tiempo, que no es una figura del derecho, sino de la justicia y el perdón, es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición.

— La percepción surrealista del carácter devorador del capitalismo. Si el culto capitalista no es, como sostiene Benjamin, «reforma del ser, sino su destrucción» (VI, 100), será preciso atender a los ámbitos sociales, los movimientos políticos y las expresiones culturales que han captado el carácter devorador del capitalismo. Es aquí donde adquiere especial relevancia el surrealismo. Benjamin se venía mostrando interesado desde 1927 por asumir filosóficamente la «herencia del surrealismo»[59]. Lo que le fascinaba de él es la forma como los surrealistas separan trozos del mundo de los objetos, cosas «que empiezan a desaparecer»[60], y los presentan en sus montajes como ruinas de la modernidad intentando producir un sobresalto, un choque. De modo que, para él, el desciframiento crítico de la modernidad no se va a producir por medio del conocimiento de la totalidad del proceso social, tal como proponía Georg Lukács, sino aplicando una mirada micrológica a los fragmentos del mundo objetual, tal como hacen los surrealistas. Sólo una cercanía extraordinaria a las cosas congela el movimiento en que se encuentran inmersas y ofrece una perspectiva inesperada.

«Balzac fue el primero —escribe Benjamin en su *Exposé* sobre la *Obra de los pasajes*— en hablar de las ruinas de la burguesía. Pero el surrealismo ha liberado la mirada para las mismas. Con las sacudidas de la economía centrada en la mercancía comenzamos a reconocer como ruinas los monumentos de la burguesía ya antes de que se hayan derrumbado»[61]. La furia devoradora del capitalismo se hace visible de manera especial en las

58. B. P. Priddat, «Deus Creditor: Walter Benjamins 'Kapitalismus als Religion'», en D. Baecker (ed.), *Kapitalismus als Religion*, cit, pp. 209-247, aquí p. 237.
59. Carta de W. Benjamin a G. Scholem del 30 de octubre de 1928, *Briefe*, cit., p. 483.
60. W. Benjamin, «Der Surrealismus. Die letzte Momentanaufnahme der europäischen Intelligenz», GS II, 299.
61. W. Benjamin, «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», GS V, 59.

mercancías rápidamente caídas en desuso y en los pasajes anticuados de la ciudad, que los surrealistas hacen objeto de sus montajes literarios[62].

Los surrealistas no pretenden obtener las fuerzas revolucionarias y la apertura de nuevas posibilidades de experiencia de lo más reciente, sino de los desechos culturales, de lo que ha envejecido recientemente. La magia de las cosas que han sido expulsadas del universo de la producción y el consumo, la magia de los productos de desecho, se manifiesta gracias a la «iluminación profana», que los hace aparecer en un horizonte onírico liberado de las estructuras de utilidad y aprovechamiento.

El *Passage de l'Opéra*, que sucumbió en 1925 a la construcción del *Boulevard Haussmann*, había dejado ya hacía tiempo de ser un lugar de moda cuando Louis Aragon, el autor de *Le Paysan de Paris*, se paseaba por él. Los nuevos almacenes de los pasajes de la *Avenue* des *Champs-Elysées* gozaban del favor del «París de moda». Precisamente por esto, en el espacio de los viejos pasajes, el pasado inmediato se condensa hasta convertirse en índice de la decadencia, y los objetos, las mercancías, los anuncios y las personas hasta hace poco familiares y «actuales», adquieren extrañeza alucinatoria. Esos fragmentos de lo real aparecen como *natures mortes*, como escritura cifrada de un progreso imparable, que excluye personas y cosas del espacio de explotación y aprovechamiento, para dejarlas caer como cáscaras vacías.

No los nuevos pasajes de moda, sino los viejos pasajes condenados al derribo, revelan como presencia de lo caduco «la caducidad de lo nuevo y de la moda»[63]. Pero el orden instrumental de los viejos pasajes, en cuanto lugares de exposición de las mercancías, estaba inseparablemente unido a las fantasías y sueños de la burguesía en expansión del siglo XIX. La pérdida creciente de su funcionalidad originaria y su destrucción inminente sacan a la luz el aura de la mitología moderna y hacen aparecer el microcosmos de los pasajes como imagen enigmática del conjunto de la vida moderna[64].

En el pensamiento de Benjamin los fragmentos y las ruinas poseen un carácter clave para el conocimiento histórico. No son un invento del historiador materialista, como si se tratara del resultado de una clasificación y ordenamiento subjetivos del material histórico, sino que se trata de los fragmentos y ruinas producidos realmente por el proceso histórico. Por eso entre los fragmentos de las obras de arte vanguardistas y las constelaciones del trabajo interpretativo se produce una conexión que permite

62. En un comentario a una carta de Adorno, Benjamin escribe que «en el siglo XIX el número de cosas 'vacías' crece en una medida y a una velocidad desconocida hasta entonces, dado que el progreso técnico arroja fuera de la circulación cada vez más objetos de uso» (GS V, 582).

63. J. Fürnkäs, *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Stuttgart, 1988, p. 51.

64. «[...] porque sólo ahora, cuando la piqueta los amenaza, es cuando se han convertido de veras en santuarios de un culto a lo efímero, se han transformado en el paisaje espectral de los placeres y las profesiones malditas, incomprensibles ayer y que mañana nadie conocerá» (L. Aragon, *Le Paysan de Paris* [reimp. de la 1.ª ed. 1926], Gallimard, Paris, 1966, p. 21).

arrojar una mirada crítica y salvadora sobre la realidad[65]. Los fragmentos dispersos y no la autocomprensión totalizadora de una época son los que permiten acceder a la realidad histórica sin quedar totalmente sometidos a su propia obnubilación. Esto significa asumir el principio del montaje en la historia[66].

Que el historiador materialista dirija precisamente su mirada a los desechos de la historia, a la «escoria del mundo de los fenómenos» (Freud), significa que ha de desmarcarse críticamente de la filosofía idealista de la historia, que dedica su atención a los «protagonistas» de la misma, esto es, a los que marchan con el espíritu de la época en la cresta de la ola histórica. Para esa filosofía lo que queda por debajo de la cresta es *quantité negligeable*; lo que no está conforme con el plan de la historia sólo es «existencia indolente»[67]. Por el contrario, el historiador materialista piensa que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico, que los desechos que él excreta. Aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que ésta es verdaderamente. Como el ángel de la historia de Paul Klee tampoco el historiador mira hacia el futuro, para escudriñar signos que confirmen la visión global, sino que mira al «montón de ruinas» que se van acumulando a espaldas de la historia y señala atónito hacia ellas. Su tarea no es la interpretación, que sólo conseguiría la integración de esas ruinas en el sistema de significación dominante. Como un trapero, que guarda los fragmentos desechados, el historiador se convierte en heraldo de la revolución todavía pendiente, aquella que haría justicia por fin a las víctimas: lo verdaderamente nuevo continuamente saboteado.

— Capitalismo: lo nuevo y lo siempre igual.

Es en el capitalismo avanzado del siglo XIX cuando la novedad alcanza verdadera significación, hasta convertirse en el nuevo canon de las imágenes dialécticas (V, 56). Para Benjamin lo nuevo no puede separarse de su opuesto, lo siempre igual. Pero en vez de pensar esta relación como mera contraposición de contrarios, él la piensa de modo dialéctico. Y lo que revela dicha relación dialéctica es precisamente que ambas categorías son reflejo ideológico de un proceso que contribuyen a enmascarar. Sacar a la luz su poder ideológico y contrarrestarlo es la tarea de la protohisto-

65. «Trapero o poeta — a ambos le atañen los residuos; ambos ejercen su oficio en soledad, a horas en que el ciudadano se entrega a su sueño; incluso el gesto es el mismo en ambos» (GS I, 583). Pero también el historiador materialista viene a hacerles compañía, ya que en su proceder tampoco se diferencia de ellos. Cf. I. Wohlfahrt, «Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler», en N. Bolz y B. Witte (eds.), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, München, 1984, pp. 70-95, esp. pp. 80 s.

66. «Así pues, construir las grandes construcciones a partir de los elementos más pequeños, confeccionados con precisión y de modo cortante. Incluso en el análisis de los pequeños factores concretos descubrir el cristal del acontecer total. [...] Desechos de la historia» (GS V, 575).

67. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 53.

ria de la modernidad que Benjamin pretende llevar a cabo al servicio de la posibilidad de lo «verdaderamente nuevo». Pero este calificativo está señalando que no estamos ante una categoría unívoca. Si por un lado lo nuevo representa la «quintaesencia de la falsa conciencia» (V, 55), por otro es el signo inequívoco del verdadero progreso, de un progreso que no «encuentra acomodo en la continuidad del curso temporal, sino allí donde por primera vez algo verdaderamente nuevo se hace sentir con la sobriedad del amanecer» (V, 593).

Benjamin subraya el crecimiento desorbitado y hasta entonces desconocido de la producción de mercancías en el capitalismo del siglo XIX: cambios en las comunicaciones, innovaciones tecnológicas, producción en masa de bienes de consumo y crecimiento de las poblaciones urbanas. La aparición de las masas, tanto de personas como de cosas o acontecimientos, bajo el modelo del valor de cambio que las convierte en magnitudes comparables, lleva a que sea percibida una igualdad ilusoria, que, sin embargo, las hace manejables para la conciencia. Una conciencia que no está en condiciones de dominar esa masificación ni la velocidad de los cambios. De modo que el esquema de la igualdad que le ofrece el valor de cambio es aplicado a todo lo que ya no puede convertirse en objeto de experiencia. Dicho valor de cambio actúa como «sustrato de igualdad» de las mercancías (V, 488). Y dado que su origen permanece en gran medida inconsciente, este esquema de igualdad resulta tremendamente efectivo, adquiere un carácter casi sensible: «lo siempre igual aparece plásticamente por primera vez en la producción en masa» (I, 680). Algo similar ocurre con el trabajo[68].

En la fetichización modernista de lo nuevo la sociedad burguesa se oculta a sí misma el hecho de que sólo sucede lo «siempre igual»: la revalorización del valor de cambio. De ello da cuenta su aparente contrario: el eterno retorno de lo mismo. Esta idea representa a los ojos de Benjamin una consecuente aplicación del carácter fetichista de la mercancía a la historia (V, 1166). «La idea de eterno retorno convierte el acontecer histórico en artículo de masas» (I, 663). Nietzsche, su más afamado representante, la contrapone a la idea de progreso que dominaba sin restricciones la visión de la historia desde el racionalismo optimista del siglo XVII hasta el siglo XIX. Convertida en ideología, dicha idea de progreso no pone el acento en la definición cualitativa de lo nuevo, sino que convierte el proceso histórico en un movimiento automático que confiere a lo nuevo una significación meramente temporal. Lo más reciente es lo mejor, independientemente de cualquier análisis cualitativo. Contra esta mistificación de la idea de progreso se dirige la crítica de Nietzsche, Blanqui o Baudelaire.

68. El valor de Baudelaire consiste para Benjamin en haber captado el fenómeno de la masificación, de la empatización con el alma de la mercancía, de la desindividualización, sin percibir en ello la falsedad de la categoría de la igualdad. Y, sin embargo, intenta contraponerle algo a esa masificación, prestarle a la masa amorfa un alma.

Pero la concepción del progreso como secuencia lineal y continua de cambios de un tiempo que trascurre de forma completamente homogénea produce paradójicamente la impresión de un «completo vacío del curso del tiempo» (V, 444). «La conciencia que sucumbe al *spleen* ofrece un modelo en miniatura del espíritu universal, al que habría que atribuir la idea del eterno retorno» (V, 693). La sensación de aburrimiento tematizada por Baudelaire es radicalizada por Nietzsche en la idea del eterno retorno de lo mismo, con la que éste se hace cargo de la desaparición de cualquier *telos* inmanente al proceso histórico. Para Benjamin, sin embargo, esta negación de la idea de progreso es tan falsa como ella misma. Es su complemento. Ambas terminan negando la posibilidad de una auténtica novedad.

Bajo el imperio de la producción masiva de mercancías la búsqueda de lo nuevo se articula como búsqueda de lo exclusivo, de lo raro, de la especialidad (V, 93). Pero en esta búsqueda pierde el objeto otra vez su diferencia cualitativa para dejar paso al aspecto de la ventaja temporal que se adelanta a la previsible masificación de lo que antes fuera exclusivo. Las «novedades» son productos para la masa, su diferencia es sólo relativa frente a otros productos. Novedad es tan solo lo más reciente, aquello que no está disponible todavía para todos. «La dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado: la novedad del producto recibe —como estímulo de la demanda [...]— una significación hasta ahora desconocida» (V, 417).

La economía de las mercancías resulta ser, por tanto, la condición de posibilidad de la percepción de una igualdad ilusoria, pero efectiva, que se manifiesta plásticamente en la repetición de lo siempre igual. Pero, simultáneamente, ella misma exige que las mercancías no deban ser vistas como iguales, que deban tener el toque de la novedad. Para asegurar la circulación del capital es necesario romper la aparente igualdad repetitiva de las mercancías. Ésta es la razón de que lo siempre igual adquiera una valoración negativa y lo novedoso una positiva. Instruidos en la percepción de lo siempre igual, los consumidores codician lo nuevo, por más que la novedad no suponga más que la signatura temporal de lo más reciente. De ahí que las novedades sean vistas como avances, como progresos que suponen mejoras o al menos ofrecen distinción, lujo que distingue de la masa a la que se pertenece por participar en el consumo. No otra es la función de la moda: «Lo nuevo es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía. [...] Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda. Esa apariencia de lo nuevo se refleja, como un espejo en otro, en la apariencia de lo siempre igual» (V, 55).

Con la aureola de la novedad las mercancías quedan envueltas con un misticismo que sugiere, más allá de toda diferencia cualitativa, un progreso o una mejora. En la moda la pura novedad temporal se convierte en valor (de cambio), en un fin en sí mismo, en «una especie de competición por la primera plaza en la creación social» (V, 1036). Se trata, sin embargo,

de una carrera en la que los triunfos duran poco tiempo. La novedad sólo se mantiene mientras no aparece algo más reciente que le arrebata el puesto. Por eso Benjamin describe la moda como el «eterno retorno de lo nuevo» (I, 677). Todas las novedades nacen con fecha de caducidad, y el plazo que ésta señala es cada vez más corto. Cuanto más rápida debe ser la circulación del dinero, tanto más acelerado es el ritmo con que deben sucederse las novedades.

Algo parecido ocurre en el mercado de los valores del espíritu que se encarga de organizar la prensa (V, 1246). Aquí la aceleración se condensa en el instante, la duración más breve de lo actual. «La información queda pagada con el instante en que ha sido nueva. Vive de ese instante. Tiene que entregarse a él completamente y declarársele sin pérdida de tiempo» (IV, 437). Lo paradójico es que la fetichización de la novedad convierte a ésta en una propiedad meramente formal y, en cierto sentido, repetitiva y siempre igual. Se produce una inflación de lo nuevo reducido a marca de los artículos, a calificativo que nada dice de ellos, que vale para todo lo que es nuevo. Sólo se percibe que hay algo continuamente nuevo, sin que se llegue a experimentar verdaderamente lo que hay de nuevo en lo nuevo.

Como bien advierte Benjamin, él no pretende afirmar que siempre ocurra lo mismo. No se trata pues de sumarse a la doctrina nietzscheana del eterno retorno. Se trata más bien de que «el rostro del mundo, precisamente en aquello que es lo más nuevo, no se transforma, que lo más nuevo sigue siendo completamente lo mismo. — Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se conforma lo moderno significaría representar el infierno» (V, 676).

— Progreso y catástrofe[69].

Estas categorías de lo nuevo y lo siempre igual, resultado del fetichismo de la mercancía, no sólo conforman la experiencia, también imprimen su sello a la conciencia histórica. La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía burguesa de la historia como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibili-

69. La crítica de la idea de progreso y de sus efectos políticos visibles en la llegada al poder de los nacionalsocialistas y en su política de invasión, guerra y genocidio es unos de los temas centrales de las importantes tesis «Sobre el concepto de historia». No podemos entrar aquí en todos los aspectos que se abordan en dichas tesis, aunque sí señalaremos algunos. Remitimos por eso a un magnífico comentario con el que contamos en castellano, que aporta además una versión trilingüe de las tesis, cf. R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentario sobre las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006. También se pueden consultar otros comentarios de las tesis, cf. R. Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Bregriff der Geschichte*, Fischer, Frankfurt a. M., 1991; G. Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Aubier, Paris, 1997; M. Löwy, *Walter Benjamin: avertissement d'incendie: une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, PUF, Paris, 2001 (trad. cast., FCE, Buenos Aires, 2003); D. Gentili, *Il tempo della Storia. Le Tessi «Sul concetto di storia» di Walter Benjamin*, Guida, Napoli, 2002.

dad, y estos rasgos son según Benjamin los que ponen de manifiesto su falsedad. Bajo la idea de progreso el pasado aparece como definitivamente cerrado, como antesala del presente convertido en canon de una historia representada como secuencia de acontecimientos que forman un continuo. Benjamin rechaza esta idea entre otras cosas porque es una historia de vencedores, una historia estilizada en favor de los que dominan el presente. Y fundamentalmente de eso se trata, del presente, pero no como transición, como pequeño punto en una serie infinita, sino como momento en el que el tiempo se detiene.

Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. La historia transcurre a través de un tiempo abstracto y el presente en cada caso no es más que un punto en una línea infinita. El procedimiento de la historia universal es de carácter «aditivo: moviliza una masa de datos para rellenar el tiempo homogéneo y vacío» (I, 702). Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el «concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga 'avanzando así' *es* la catástrofe. Ésta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso» (I, 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento futuro, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace *moralmente* inaceptable, por más que refleje en cierto modo la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de julio y la pone en relación con la acción de Josué contada en el Antiguo Testamento, cuando manda detenerse al sol. Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más,

contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. La naturaleza hace tiempo que ha sido transformada técnicamente por el poder dominante. Dicho poder llega tan lejos que ha podido introducir unas nuevas relaciones temporales capaces de generar un comportamiento y una forma de experiencia completamente diferentes en los seres humanos. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una «segunda naturaleza», tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango cuasi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

Pero este tiempo abstracto, constituido en naturaleza segunda, no sólo encubre el carácter histórico de su génesis, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos. Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por medio de la «evidencia» de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia sufrida por los oprimidos y aniquilados se une la eliminación de las huellas que puedan recordarlos.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica que él intenta hacer suya no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las «victorias» que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las «estaciones de su descomposición», las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el que dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo.

Las estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estruc-

tural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo trascurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

La posibilidad de detener la catástrofe persistente está tan poco garantizada, como inadmisible es elevarla a estructura ontológica de la historia. Por eso es necesario rechazar tanto una ontologización de la dimensión catastrófica de la historia como el postulado de una astucia de la razón que conduce todo hacia la reconciliación última. Frente a estas dos actitudes Benjamin subraya el valor epistemológico y práctico del duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, pues es ese duelo el que preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite mantener la distancia frente a lo dado, frente al curso catastrófico de la historia. Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas de victoria de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza su dominio, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente.

El esquema temporal de pasado, presente y futuro pretende «liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente»[70]. La conciencia temporal sirve de instancia para privar de poder al pasado y hacer servible el presente para el futuro en la constitución del sujeto. El sujeto no se puede constituir, tomar conciencia, estar presente a sí mismo, sin una conciencia del tiempo que desprecia el pasado y privilegia el futuro. Pero sólo contra ese desprecio es posible una experiencia sin recortes. La conciencia cosificada se constituye por medio del olvido y éste significa un empobrecimiento de la experiencia.

El sometimiento de los individuos al aparato social, económico y cultural estrecha y empobrece el mundo experiencial. La mediación por el todo social establece el primado de la producción y el intercambio y exige una adaptación casi completa de la capacidad de percepción, reacción y pensamiento de los que quedan sometidos a él. Del mismo modo que el propio pasado que no se somete aquí y ahora a los requisitos de la producción organizada socialmente tiene que ser neutralizado como factor perturbador, la sociedad también reprime toda forma de duelo que interfiere el funcionamiento sin fricciones del mecanismo productivo. Nada define mejor la cosificación de la conciencia que ese olvido que acompaña la reificación del sujeto.

70. M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, p. 50 (*Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, introd. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, [8]2006, p. 86).

3.2. Capitalismo y experiencia

— Modernidad capitalista y pérdida de la experiencia: fantasmagorías y sensaciones.

La cuestión que urge plantearse llegado este punto es la referida a las posibilidades perceptivas y prácticas de los sujetos sometidos al proceso abstractivo que la conciencia dominante define como «progreso», es decir, la capacidad para percibir su negatividad y su poder destructivo y la capacidad para resistir o enfrentarse a su lógica. Estas capacidades tienen que ver a su vez con la capacidad para la experiencia o, en su caso, con su destrucción. Se trata de lo que tradicionalmente había sido tematizado en la tradición marxista bajo los conceptos de alienación y de falsa conciencia.

Las notas sobre teoría del conocimiento que encontramos en los materiales acumulados para la *Obra de los pasajes* nos informan sobre lo que Benjamin pretende realizar en esta fase de su pensamiento: reformular la comprensión marxista de la historia y de la relación «base-superestructura» en conexión con el método del montaje: «Marx presenta el nexo causal entre economía y cultura —anota Benjamin—. Aquí lo que importa es el nexo expresivo. Lo que hay que representar no es el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Con otras palabras, se trata del intento de captar un proceso económico como protofenómeno ilustrativo del que surgen todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y en ellas del siglo XIX)» (V, 573 s.).

En el París del siglo XIX, en cuanto capital de la moda y del consumo, en cuanto lugar de las exposiciones universales y centro de la modernidad, se condensaba de modo incomparable el mundo de la circulación de mercancías. La ciudad misma, con sus pasajes y sus grandes almacenes, aparece a los ojos de Benjamin como materialización de las fantasmagorías emanadas del fetichismo de la mercancía. El análisis micrológico de los tipos humanos que pueblan los pasajes comerciales y los paisajes urbanos —el dandi, el trapero, la prostituta, etc.— permite contemplarlas como alegorías modernas. En los tipos que pueblan los versos de Baudelaire y centran la atención de Benjamin se condensa la experiencia de lo fugitivo y transitorio, de la total intercambiabilidad, de la novedad y la moda, de la vertiginosidad de lo urbano, de todo aquello que se considera expresión de lo nuevo, que bajo el primado de la producción de mercancías sin embargo permanece siempre lo mismo: la eternidad infernal, para la que Kafka mostrara un sensorio tan privilegiado (cf. V, 675 s.).

Sin embargo, en las fantasmagorías de la modernidad, imágenes engañosas que enmascaran las relaciones de producción y las estructuras de dominio de la sociedad, Benjamin ve también una promesa. Son ambivalentes[71]. «Esas imágenes son imágenes desiderativas y en ellas la colectividad

71. Cf. W. Benjamin, «Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts», GS V, 55: «Ambivalencia es la manifestación plástica de la dialéctica, la ley de la dialéctica suspendida».

intenta tanto superar como transfigurar engañosamente la imperfección del producto social así como las carencias del orden social de la producción» (V, 46 s.). Pasajes, jardines de invierno, panoramas, fábricas, casinos y estaciones de tren son edificios de la colectividad con carácter onírico, en los que encuentran expresión los ideales colectivos. Separándose intencionadamente de lo recientemente transcurrido, cada época cita, según Benjamin, en las imágenes de lo nuevo el protopasado.

Para Benjamin, el carácter de la mercancía conforma todas las manifestaciones culturales, ya sean éstas de tipo literario, arquitectónico o estén referidas a la cotidianidad. Dichas manifestaciones poseen, según él, calidad onírica. Por ejemplo, los pasajes «son edificios o galerías que no tienen lado exterior —como el sueño» (V, 513). Con esto viene a decir que el mundo cultural de los objetos es la expresión del trabajo onírico e idealizador de la colectividad, que hay que descifrar como si se tratara de un enigma. Benjamin parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una «represión ocultadora» como contexto generador de la fantasmagoría[72]: represión de la angustia, de la producción de mercancías como núcleo determinante de la sociedad, represión de la revolución no realizada, del dominio del valor de cambio de las mercancías, del antagonismo de las clases, etc.

La represión en cuanto tal es inconsciente. Y las fantasmagorías representan la autoimagen de esa sociedad, una imagen de sí misma que es resultado de reprimir precisamente el dato fundamental de que ella es esencialmente una sociedad productora de mercancías.

La característica que le es propia a la mercancía por su carácter fetichista, es inherente a la sociedad productora de mercancías misma, no ciertamente tal como ella es en sí, pero sí tal como se representa a sí misma en cada momento y como cree entenderse a sí misma cuando hace abstracción del hecho de ser una sociedad productora de mercancías. La imagen que produce de sí misma de esta manera y que gusta rotular con el título de su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría[73].

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura constatado por Benjamin hace de ésta una transfiguración engañosa de la realidad, imagen desiderativa e ideal. El esplendor, la superficie de esa realidad, adquiere poder estupefaciente. Esto significa que no sólo el arte se ha vuelto mercancía, sino que la mercancía a su vez se ha transformado en arte, ha adquirido carácter fantástico y onírico.

Pero no sólo contemplamos las mercancías y sucumbimos a su apariencia fantasmagórica reflejada en nuestra conciencia. Como muestra la

72. Cf. GS III, 223.

73. GS V, 822. Esta explicación se inspira en el texto de Adorno sobre Richard Wagner, cuyo manuscrito había recibido Benjamin y del que éste selecciona el siguiente pasaje: «En el objeto de consumo debe hacerse olvidar la huella de su producción. Debe tener una apariencia como si no hubiera sido hecho en absoluto, no vaya a ser que delate que el que lo intercambia no es el que lo ha hecho, sino que se apropia el trabajo contenido en él» (GS V, 822).

figura del dandi, él mismo se convierte en mercancía que se ofrece a los otros paseantes. De modo que las fantasmagorías del dandi son las de la mercancía que él mismo es y no puramente los efectos narcotizantes de las que él contempla. «Empatización con lo anorgánico» llama Benjamin al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa (cf. V, 558). La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire[74], muestra la expresión fantasmagórica de la misma realidad cuyo lado amargo ha de sufrir el proletariado en propia carne: que el hombre, en cuanto fuerza de trabajo, se ha convertido en mercancía.

La empatización supone una reducción casi total de la distancia frente al objeto del conocimiento o del deseo[75]. En el caso de la empatización con la mercancía nos encontramos con un acto de carácter eminentemente estético: la contemplación sensitiva de la misma. Hoy vemos con más claridad que lo decisivo del contacto con las mercancías en el capitalismo consumista no es tanto el acto de apropiación, cuanto dejarse embriagar por los bienes que no se adquirirán. Quizás por esta razón, Benjamin se fija en el dandi, figura literaria en Baudelaire y personaje social que vive ociosamente de las rentas. Precisamente él, que no se ve forzado al intercambio de mercancías por la necesidad, nos permite descubrir otras razones para la empatización con ellas, que posiblemente sean más reveladoras de las transformaciones que lleva a cabo el capitalismo.

Las propiedades inmateriales de la mercancía, su caparazón «místico», en definitiva, el carácter fetichista de la misma, llega a configurar hasta su constitución material. La posibilidad de empatizar con el valor de cambio presupone que la transformación de una cosa en mercancía trae consigo una emancipación del uso respecto a los requisitos materiales que la cosa posee. Según este concepto de mercancía, la apariencia, la niebla engañosa que parecía envolver a la cosa y en la que y detrás de la cual la crítica de las ideologías sospechaba que se escondían las cosas mismas, ha evolucionado hasta convertirse en esencia. Ya no existe la superficie de las cosas, sólo existe una capa de nubes que en cada momento se dispersan en nuevas figuras. Benjamin se da cuenta de que la modernidad ha supuesto una transformación de la sustancia de las cosas y de la relación directa con ellas: la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio se ha perdido.

74. En Baudelaire encontramos la toma de conciencia del cambio de estatus del poeta obligado a venderse en el mercado como una mercancía más. Dado que Benjamin analiza el capitalismo a través de la lectura de la poesía de Baudelaire y a través de la interpretación del trato literario con la realidad social documentado en ella, su análisis lo empuja cada vez más hasta el punto en el que se vuelve sustancial la apariencia social o el valor de cambio y el carácter de mercancía. Cf. A. Fernández Polanco, «La fantasmagoría, Baudelaire y la mercancía absoluta»: *La Balsa de la Medusa* 38-39 (1996), pp. 19-40, esp. pp. 34 s.

75. En esta reflexión sobre la empatización con la mercancía sigo a O. John, «'Einfühlung in die Ware'...», cit.

Las fantasmagorías, las imágenes publicitarias, las figuraciones y ficciones que genera la circulación de mercancías, no son menos efímeras ni menos fugaces que las mercancías en la mano o las modas en los hábitos de las gentes, ni tampoco son en principio distintas de ellas. Ambas coinciden en la extensión temporal y en la estructura de su existencia. Desde esta consideración es posible comprender la intención de Benjamin al investigar las nuevas condiciones de la experiencia o su destrucción[76]. Lo que en este sentido se corresponde con las fantasmagorías y con la empatización con la mercancía no es la experiencia en un sentido enfático, sino la sensación.

En confrontación con Henri Bergson, Marcel Proust y Sigmund Freud elabora Benjamin una teoría de la (destrucción de la) experiencia que intenta dar cuenta de los cambios que han introducido la industrialización y la universalización de la economía centrada en las mercancías. Con la transformación estructural del trabajo, de la forma de producción artesanal a la industrial, con la separación y contraposición de lo público y lo privado y la mediación universal del intercambio de mercancías, se produce una crisis de la articulación de la relación con el mundo y consigo mismo, en la que consiste fundamentalmente la experiencia[77]. El colapso de la experiencia es compensado con la multiplicación de las vivencias (*Erlebnisse*), que quizás cabría traducir en la actualidad como sensaciones. Si la experiencia es «producto del trabajo», la sensación es «la fantasmagoría del paseante ocioso» (V, 962): el sujeto prototípico de la sociedad de las mercancías. En la empatización la mercancía se convierte en objeto de una vivencia o sensación, que hace del sujeto mismo un objeto conmocionado emocionalmente.

La sensación, en la que se dan cita la novedad y su pérdida instantánea de valor, consiste precisamente en la coincidencia de lo nuevo y su inmediato envejecimiento. Busca elevarse por encima del curso uniforme del tiempo, pero sólo lo consigue convirtiéndose en un *shock* de escasa duración: empatización con lo fugaz e instantáneo. Para Benjamin la vivencia fugaz y desconectada sustituye a la experiencia basada en la continuidad. La moda, la información, las sensaciones no poseen relevancia más que un breve instante, están destinadas a ser olvidadas o perder su más importante cualidad, la novedad. La sensación carece por tanto de vínculos con el pasado. Su significación nace de ser algo inesperado. Pero es el curso uniforme del tiempo el que explica la necesidad de sensaciones, la fetichización del instante: «La absoluta igualdad cualitativa del tiempo en el que transcurre el trabajo generador de valor de cambio es el trasfondo gris del que se diferencian los colores chillones de la sensación» (V, 488).

De modo paralelo a la crítica de la sensación como disolución de la experiencia encontramos formulada en Benjamin una crítica de la empatía

76. No podemos abordar aquí todos los aspectos del concepto de experiencia en W. Benjamin. Cf. la contribución de G. Amengual en esta misma publicación.

77. W. Benjamin, «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», GS II, 438-465.

historicista. Si la fantasmagoría de la mercancía es la ideología presente en la cotidianidad, también emerge en la sociedad de las mercancías una ideología elaborada discursivamente: la historia de la cultura. El historicismo representa para Benjamin un programa de empatización con los hechos del pasado. La irreversibilidad del tiempo se convierte en certeza de la facticidad de ese pasado. La relación del pasado con el presente y el futuro pendiente queda falsificada y desactivada en mero conocimiento historiográfico: «el cómo fue realmente». La supuesta neutralidad y cientificidad se muestra en realidad, mirada críticamente, como un método para poner el pasado a disposición de los dominadores. Éstos se comportan como el paseante ocioso en el mercado. El pasado es un depósito de donde coger el botín, como hace la moda. Así resulta imposible reconocer la historia como un proceso de destrucción, tampoco dar cabida a lo verdaderamente nuevo.

— Sueño y despertar.

Pero si las fantasmagorías son partes constitutivas de la realidad social en las que ésta misma se malentiende y se transfigura engañosamente, también es cierto que en ellas esa realidad se niega a sí misma y se transciende de modo onírico. Por una parte, Benjamin caracteriza al capitalismo como una manifestación de la naturaleza, con la que un nuevo sueño adormecedor (*Traumschlaf*) ha invadido Europa (V, 494) e identifica ese sueño con la reactivación de las fuerzas míticas. Las ensoñaciones representan bloqueos de la conciencia, un persistir en la inmediatez quimérica de las mercancías. Según esto, la superestructura ideológica se relaciona con sus condiciones económicas de existencia como el sueño con el estómago lleno de quien duerme. Los sueños colectivos son expresión del orden capitalista y, como tales, ideología. Pero por otro lado, esas manifestaciones poseen la misma ambigüedad que Marx atribuía a los medios de producción, según actuasen de modo destructivo como propiedad privada o estuviesen sometidos a la voluntad colectiva. De ahí que no sean despreciables para la experiencia histórica.

Ésta es descrita repetidamente por Benjamin como «despertar». Es necesario pues clarificar la relación de la conciencia en estado consciente con los sueños y ensoñaciones. El historiador materialista está llamado a «atravesar lo pasado con la intensidad de un sueño para experimentar el presente como el mundo en vigilia al que se refiere el sueño» (V, 1006). La interpretación del sueño no consiste en otra cosa más que en establecer correspondencias entre el pasado y el presente. Esto es posible porque las fantasmagorías del pasado poseen el carácter de un sueño al que es inherente una dialéctica: la de un giro repentino en el despertar[78]. Sus imágenes desiderativas contienen grietas por las que puede irrumpir el despertar:

78. Benjamin intenta aquí distanciarse de la retórica surrealista en torno al sueño. Cf. GS V, 1014.

«Recordar y despertar están extremadamente próximos. Despertar es justamente el giro dialéctico y copernicano del rememorar»[79].

Por un lado, estamos ante una forma singular de experimentar la dialéctica en la que queda desmentido el carácter aparentemente irreversible del devenir y la evolución adquiere la forma de vuelco dialéctico. Se trata, dice Benjamin, de despertar del sueño. Por otro lado, para que este vuelco se produzca, el sueño y el despertar no se relacionan en el sentido de que éste ponga fin al primero originando un nuevo estado consciente sin relación con el sueño. En el despertar el sueño accede a la consciencia. Es recordado. El sueño pasado se constituye en el recuerdo y éste a su vez en la actualidad del sueño. «¿Debería considerarse el despertar como una síntesis a partir de la tesis de la conciencia dormida y la antítesis de la conciencia despierta? Entonces el momento del despertar sería idéntico con el 'ahora de la recognoscibilidad'» (V, 579). La interpretación política del sueño pretende un aprovechamiento revolucionario de los fragmentos históricos que en tanto que imágenes verdaderas de la historia resplandecen en el instante del despertar del sueño.

— Imagen: Dialéctica detenida.

Sin embargo, la constelación entre presente y pasado no responde a una continuidad ininterrumpida del curso histórico, a un nexo causal entre lo anterior y lo siguiente, más bien se presenta como un relámpago en forma de una imagen. «Imagen es aquello en lo que el pasado se junta con el presente en una constelación de modo instantáneo. Dicho de otra manera: la imagen es dialéctica detenida» (V, 576 s.). Benjamin concibe la imagen dialéctica de modo que ésta se hace accesible al conocimiento de la historia como determinación cualitativa del instante histórico. Sin embargo, que esté libre frente al curso histórico no quiere decir que carezca de determinación histórica. En la instantaneidad encontramos ya un índice temporal, cuyo complemento es el momento de su perceptibilidad.

En la imagen dialéctica anida el tiempo, por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste transcurre. Esto es lo que viene a expresar el concepto de «dialéctica detenida» (*Dialektik im Stillstand*). Se trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo. Benjamin reconoce el mismo esquema evolutivo

79. GS V, 491. Cf. El aforismo «Souterrain», en *Einbahnstraße*, GS IV, 86. Las fuerzas del sueño son movilizadas en el momento del peligro. Dicho sueño conduce hasta el pasado y salva la experiencia olvidada ya hacía mucho de la amistad con el primer compañero de colegio, experiencia que le insufla valor. En el despertar que interrumpe el sueño, el pasado es reconocido en su condición de tal, su distancia respecto a la situación actual de peligro queda establecida y la fuerza de lo olvidado rescatada en la interpretación del sueño. «En el despertar [...] lo vi claro: aquello que la desesperación había sacado a la luz como una detonación era el cadáver de aquel hombre que estaba allí emparedado y que debía impedir que cualquiera que viviera aquí alguna vez se asemejara a él en nada» (*ibid.*) Cf. J. Fürnkäs, *Surrealismus als Erkenntnis...*, cit., pp. 118 ss., y N. Bolz, «Bedingungen der Möglichkeit historischer Erfahrung», en *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*, ed. de N. Bolz y B. Witte, München, 1984, pp. 151 ss.

en el historicismo, en la socialdemocracia, en el revisionismo marxista, etc. Es el esquema temporal dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas en meros elementos de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este enmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución sólo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance. Para ello es necesario concebir la historia como una constelación de peligros que es preciso percibir, entre ellos el no menos importante de imaginarse marchando con los vencedores a la cabeza del devenir histórico.

> La competencia del historiador depende de su conciencia agudizada de la crisis en la que se encuentra el sujeto de la historia en cada caso. Ese sujeto no es en absoluto un sujeto transcendental, sino la clase oprimida y en lucha en su arriesgada situación. Conocimiento histórico sólo existe para ella y sólo en el instante histórico. Con esta determinación queda confirmada la liquidación de la dimensión épica de la representación de la historia. Al recuerdo involuntario —a diferencia de al voluntario— no se le ofrece nunca un desarrollo, sino sólo una imagen (I, 1243).

Se trata de un instante que puede ser pasado por alto, que se puede perder, si no es aprovechado como oportunidad de conocimiento histórico y acción revolucionaria. «La dimensión temporal en la imagen dialéctica sólo puede ser constatada por medio de la confrontación con otro concepto. Ese concepto es el ahora de la recognoscibilidad» (V, 1038). Sólo en ese momento es reconocible una imagen determinada. Pasado ese instante son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. En cada nuevo instante se constituyen nuevas constelaciones con el pasado, se hacen reconocibles otras imágenes. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fogonazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con «lo verdaderamente nuevo».

Para Benjamin la imagen dialéctica sólo es accesible al conocimiento histórico en la determinación cualitativa del instante histórico. Y como hemos visto existe un criterio fundamental para la configuración entre pasado y presente que constituye el fundamento de dicha determinación: la discontinuidad. El ahora de la recognoscibilidad produce un *shock*, una conmoción. No es lo esperado, lo que resulta deducible del curso dominante del tiempo y de la historia. Existe una discontinuidad entre el pasado y el presente que se configuran en la imagen dialéctica. Ese pasado no es un instante integrado en la historia de los vencedores. Irrumpe sin mediación, conformando una constelación objetiva pero no intencional.

> De qué manera *ese* ser ahora (que no es nada menos que el ser ahora [*Jetztsein*] de la actualidad [*Jetztzeit*]) significa ya en sí una concreción mayor

— esa cuestión no puede captarla el método dialéctico dentro de la ideología del progreso, sino sólo en una filosofía de la historia que ha superado completamente esa ideología. Aquí habría que hablar de una creciente condensación (integración) de la realidad, en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un mayor grado de actualidad que en el momento de su existir (V, 1026).

La percepción del pasado en el momento de su existir no está en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes con otros momentos históricos, etc. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispaguea momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por la ideología del progreso y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Pero esto nos aboca a la cuestión de la praxis política como praxis mesiánica.

3.3. Mesianismo y política

En los textos de Benjamin nos encontramos con una tensión no resuelta entre su interés político en la lucha contra el fascismo del lado de la clase trabajadora y la experiencia de impotencia frente a la universalización de la barbarie y frente a la aniquilación inminente de los sujetos de la praxis liberadora. Inseparablemente unida a esa tensión se encuentra la tensión entre los intereses políticos y los teológicos[80]. «Existe un antagonismo —escribe a este respecto a Adorno el 9 de diciembre de 1938— del que no desearía verme libre ni en sueños»[81].

Esta tensión no resuelta entre teología y materialismo histórico es constitutiva de la obra tardía de Benjamin[82]. Resulta ser el trasfondo pro-

80. Además de los trabajos citados de O. John, existe un importante número de trabajos que analizan la relación entre teología y política en W. Benjamin, entre los más recientes, cf. W. Bock, *Walter Benjamin – die Rettung der Nacht: Sterne, Melancholie und Messianismus*, Aisthesis, Bielefeld, 2000; K.-H. Heber, *Zerstörung und Restitution: zum Verständnis der religionsphilosophischen, messianischen und mystischen Dispositionen in den Schriften Walter Benjamins*, Lang, Frankfurt a. M. *et al.*, 2001; H. M. Dober, *Die Moderne wahrnehmen: über Religion im Werk Walter Benjamins*, Kaiser, Gütersloh, 2002; G. Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie: eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Aisthesis, Bielefeld, 2007; B. Witte y M. Ponzi (eds.), *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Schmidt, Berlin, 2005; H. Thielen, *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

81. *Briefe*, cit., p. 793.

82. Cf. R. Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», en *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, pp. 99-142.

ductivo del intento de obtener una «nueva unidad entre teoría y praxis», capaz de decidir positivamente la lucha de clases bajo presupuestos históricos diferentes a los formulados inicialmente por Marx[83]. Sin embargo, Rolf Tiedemann, el editor de su obra, percibe el peligro de «que con la retraducción del materialismo a teología se pierdan ambas cosas: se volatilice el contenido secularizado y se evapore la idea teológica»[84]. El resultado sería entonces un mesianismo político que «ni toma en serio el mesianismo ni puede seriamente ser trasladado a la política»[85]. Tiedemann parte de conceptos predefinidos de lo que es la política o la teología y realiza una interpretación de la tensión que constata como re-traducción de uno de los polos en el otro. Sin embargo, la dialéctica que intenta revitalizar Benjamin entre teología y materialismo histórico es una dialéctica que pasa a través de los extremos y no disuelve un polo en el otro por medio de una «re-traducción». En realidad dicha dialéctica no se resuelve en el ámbito de la especulación, sino que sólo puede ser concebida dentro de la constelación histórico-política concreta desde la que cristaliza[86].

La contradicción y el quebrantamiento inherentes a la relación han sido resaltados por Wohlfarth en su interpretación del «carácter destructivo», en el que salvación y lucha de clases, mesianismo y revolución anarco-comunista están indisolublemente entrelazados. Las imágenes conceptuales en las que se articula la dialéctica entre teología y materialismo histórico no buscan una armonización de ambos, sino *trastocar* sus puntos de referencia[87]. Ese trastocamiento a la vista del peligro histórico sigue siendo un reto tanto para la teología como para una política de izquierdas.

Ciertamente Benjamin recurre a la religión o la teología desde la quiebra que supone el mundo secularizado moderno, ni es un creyente ni es un teólogo. No pretende salvar el discurso teológico de modo explícito, sino sólo en el incógnito mundano. Para explicar esto, recurre a la imagen del tampón: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera no dejaría resto de lo que hay escrito» (V, 588). Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta de que no se trata simplemente de trasladar o traducir los contenidos teológicos a conceptos secularizados, no se trata de elevar hegelianamente a concepto racional depurado las verdades religiosas, sino que se trata de una forma de pensar que se orienta por un «vuelco paradójico» de momentos dispares, que busca la configuración y la confrontación de los extremos. El tampón desearía absorber toda la tinta, pero no es seguro que lo logre.

83. Cf. *ibid.*, p. 119.
84. *Ibid.*, p. 131.
85. *Ibid.*, p. 130.
86. Cf. O. John, «Fortschrittskritik und Erinnerung...», cit., pp. 13 ss.
87. Cf. I. Wohlfarth, «Der 'Destruktive Charakter'. Benjamin zwischen den Fronten», en B. Lindner (ed.), *Walter Benjamin im Kontext*, Königstein/Ts., ²1985, pp. 65-99, esp. pp. 78 ss.

Quizás no todo puede o debe ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la modernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la «tinta» lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pensamiento. A la modernidad secularizada le gusta presentarse como heredera que cancela la herencia y la amortiza. Pero ¿es así?

Veámoslo con un ejemplo concreto. En uno de los muchos fragmentos que acompañan la redacción de las tesis Benjamin afirma: «Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (I, 1231). Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de otros pensadores, como Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de la historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas. Pero señalando esa relación Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (I, 1232). Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la «locomotora de la historia» de la que hablara Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final.

Veamos otra alegoría de esta «teología inversa», la que Benjamin nos ofrece en la primera tesis sobre el concepto de historia:

> Como es sabido parece haber existido un autómata construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca, estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama «materialismo histórico». Se puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y de ningún modo debe dejarse ver (I, 693).

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. Como en la imagen del tampón debe desaparecer completamente. Pero, paradó-

jicamente, así es como puede entrar al servicio del materialismo histórico. No interesa la teología con presencia y prestancia histórica, aliada de los dominadores. Benjamin había sido testigo del apoyo de los grandes teólogos alemanes a la declaración de guerra en 1914. Al contrario, es más bien la inapariencia y pequeñez de la teología la que la convierte en índice de la verdad y de la posibilidad de salvación. En aquello que a los ojos del mundo irredento aparece como pequeño y feo: en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explotado, etc., se encuentran las huellas del camino hacia el bien. No hay más esperanza que la que se nos ha dado por los que carecen de ella[88].

Con todo, no queda claro quién es quien dirige la alianza. El materialismo histórico aparece como un muñeco en manos de la teología, pero luego puede atreverse con cualquier contrincante porque tiene a su servicio al enano. Éste acumula una gran experiencia y sabiduría, fraguada en mil luchas y vicisitudes. Es más, parece que si el materialismo histórico declara obsoleta la herencia teológica en su metodología corre peligro de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al asumir la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el «instante revolucionario», la socialdemocracia convirtió dicha idea en un «ideal», es decir, en una «tarea infinita», en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su realización. Pero cuando el materialismo histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco.

La presencia de lo teológico se manifiesta pues en el cuestionamiento de la omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética en favor de los que carecen de esperanza. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la «fuerza revolucionaria» de lo nuevo. Lo que el enano jorobado enseña al historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante.

88. Esto queda subrayado en la interpretación de Kafka, cuyos «siervos» y «locos» son los destinatarios de la esperanza: «Para ellos y sus iguales, los inmaduros y los torpes, existe la esperanza» (GS II, 414 s.). En Kafka el prototipo de la deformación es el jorobado (GS II, 431), que encontramos en la alegoría de la Primera Tesis sobre el concepto de historia. «Ese hombrecillo es el morador de la vida desfigurada; desaparecerá cuando venga el Mesías, de quien un gran Rabino ha dicho que no transformará con violencia el mundo, sino que lo recompondrá mínimamente» (GS II, 432). Para la significación de Kafka en la «teología inversa» de Benjamin, cf. A. Pangritz, «Theologie», en M. Opitz y E. Wizisla, *Benjamins Begriffe*, Suhkamp, Frankfurt a. M., 2000, pp. 785 ss.

— Mesianidad e historia.

Un texto paradigmático de la tensión no resuelta entre lo teológico y lo político es sin duda el «Fragmento teológico-político», escrito probablemente a comienzos de los años veinte[89]. En este texto de apenas dos páginas ambas realidades, el orden de lo profano y el de lo mesiánico, son presentadas como polos contrapuestos. La razón de esta contraposición es que sólo «el Mesías mismo da cumplimiento a todo acontecer histórico y, por cierto, en el sentido de que sólo él redime, da cumplimiento y crea su relación con lo mesiánico» (II, 203). De ahí que carezca de sentido que algo histórico pretenda por sí y desde sí establecer esa relación. La «política mundana» nada tiene que ver con el establecimiento de un orden político teocrático. La dinámica de lo profano no se fundamenta en ninguna autoridad de origen trascendente, ni tiene como meta el Reino de Dios.

Sin embargo, en su contraposición, el orden profano y el mesiánico se impulsan mutuamente. La polaridad no significa simple contradicción, tal como ilustra la imagen de las direcciones que marcan las dos flechas favoreciéndose en su movimiento la una a la otra (II, 203s). Benjamin quiere mantener la política libre de toda intervención teológica. Pero, en la polaridad, la teología sigue presente asegurando paradójicamente, en la tensión de esa polaridad, la profanidad de lo profano, que, como el fragmento sobre «Capitalismo como religión» pone de manifiesto, en cuanto inmanencia clausurada, fácilmente da un vuelco en mitología. Benjamin no deja de insistir a lo largo de toda su obra sobre el hecho de que una reteologización de la política no se produce sólo bajo el signo de un retorno de las religiones tradicionales al ámbito político.

El Reino de Dios, por tanto, no es la meta de la dinámica histórica sino su fin. Pensar la historia dirigida por la astucia de la Razón hacia un estado de plenitud había sido la obra de la filosofía moderna de la historia tanto en sus versiones burguesas como socialdemócratas. Pero esta comprensión, inseparable de una teodicea justificadora del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta, representa la visión de los vencedores, a la que, según el Benjamin de las Tesis, las víctimas han de oponerse con todas sus fuerzas, pues compartirla significa verse a sí mismas con la mirada de quienes los oprimen y aniquilan y perder casi toda la capacidad de combate. Esta secularización representa en el «Fragmento» una falsa teologización de la dinámica histórica a la que Benjamin opone una manera diferente de relación entre lo mesiánico y lo político que permite una completa profanización de lo profano.

89. G. Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 117. Una de las interpretaciones más controvertidas de este texto es sin duda la de J. Taubes: «Walter Benjamin – ein moderner Marcionit?», en N. Bolz y R. Faber (eds.), *Antike und Moderne: zu Walter Benjamins «Passagen»*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986, pp. 138-147; cf. también I. Wohlfahrt, «'Immer radikal, niemals konsequent...' Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins», en *ibid.*, pp. 116-137.

La manera como la dinámica de lo profano sigue su dirección sin consideraciones de ningún tipo, dejando fuera lo mesiánico, es lo que permite que «dé un vuelco sin mediaciones en su opuesto mesiánico»[90]. El orden de lo profano ha de orientarse exclusivamente hacia la consecución de la felicidad. Pero esa ausencia de relación, incluso la contraposición, es una forma de relación, es la manera, dice Benjamin, de impulsar la llegada del Reino. Lo profano verdaderamente profanizado, libre de toda forma de teologización, también de las formas secularizadas de reteologización de la historia, no es una categoría del Reino, pero sí de su «más silenciosa aproximación» (II, 204).

Lo primero a que invitan las enigmáticas frases de Benjamin es a rechazar toda forma de considerar la felicidad como un estadio anterior a la redención, que sería su prolongación y plenificación. La redención (lo mesiánico) significaría entonces la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia[91]. Benjamin no niega la legitimidad de esta búsqueda profana de la felicidad. Muy al contrario, también en ella centellean chispas de redención. Pero una manera lineal de ver la relación se muestra ciega a las quiebras, catástrofes, sufrimientos, etc., que caen fuera de una lógica de progresión escalonada o proyección plenificante. Si es posible pensar una relación de lo histórico con lo mesiánico ésta no puede ser lineal. Esta linealidad deja fuera de consideración lo que la idea de historia natural, tan familiar a Benjamin como a Adorno, señala, esto es, la recaída de la historia en naturaleza bajo el signo del progreso.

En la teoría de la alegoría de Benjamin encontramos una clave importante para entender cómo lo histórico se pone en relación no lineal con lo mesiánico a través de una naturaleza sometida al ritmo de devenir y perecer. En la alegoría la historia adquiere un carácter enigmático precisamente a través de su recaída en la naturaleza: naturaleza e historia convergen en el elemento de la caducidad que en el drama barroco es representado en el escenario por medio de las ruinas. En ellas, en los fragmentos de realidad, es posible reconocer lo que se ha desmoronado y descompuesto, aquello que no soportó la marcha y se desvaneció en el camino, aquello que fue víctima del proceso histórico en su «progreso». Para la mirada alegórica lo más significativo son las «estaciones de su descomposición». La idea de naturaleza en cuanto historia sedimentada del sufrimiento, que se reproduce inconscientemente en lo mitológico y se expresa en la imagen de la tierra en ruinas, es la signatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hechizo que pesa sobre todo lo histórico. Por eso afirma Benjamin en el «Fragmento» que «la naturaleza es mesiánica a partir de su caducidad eterna y total» (II, 204).

90. I. Wohlfahrt, *loc. cit.*, p. 120.

91. Ésta es la interpretación de G. Kaiser: «Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophische Thesen'», en P. Bulthaup (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 76, nota 12.

El método que ha de adoptar la política que quiera dar cuenta de esta relación de lo profano con lo mesiánico lo llama Benjamin «nihilismo». Éste consiste en la exclusión de cualquier teocratismo político y en impedir toda sublimación ontológica de una meta histórica. Se trata de un nihilismo que, a diferencia del de Nietzsche, posee una procedencia teológica. Benjamin lo concretará más tarde en la figura del «carácter destructivo»[92]. Éste no busca la destrucción por la destrucción, sino hacer sitio a lo nuevo, a aquello que no se deja producir intencionalmente. Entrega a la destrucción lo nulo y carente de valor de lo existente. «El carácter destructivo no tiene ante sí ninguna imagen. Tiene pocas necesidades, y ésta sería la más modesta: saber qué ocupará el lugar de lo destruido. Pero de entrada, al menos por un instante, el espacio vacío, el lugar donde estuvo la cosa, donde vivió la víctima. [...] Puesto que ve caminos en todas partes, en todos sitios ha de apartar del camino y hacer sitio. No siempre con violencia bruta, a veces con violencia refinada» (IV, 397 s.). ¿En qué violencia piensa Benjamin?

— Crítica de la violencia.

El artículo que lleva ese nombre, en el que Benjamin analiza las relaciones entre derecho y violencia bajo la impresión de la primera guerra mundial y de la crisis del parlamentarismo, le sirve para abordar a través de George Sorel la figura y la doctrina de Schmitt. La República de Weimar representaba para Schmitt la situación caótica que justifica el establecimiento violento de un orden que en su ejecución efectiva encuentra y manifiesta la razón de su existir, pero que en absoluto supone una completa quiebra del orden jurídico. Lo auténticamente excepcional para Schmitt es la descomposición social y el caos de un Estado supuestamente amenazado con desmembrarse y sucumbir a causa de la lucha de clases. El dominio nazi no sería en esta perspectiva más que la imposición de una legislación presidencial a través de decretos que en absoluto suspende el orden jurídico, sino que lo hace posible en una situación excepcional, casi revolucionaria. Precisamente en el caso en el que el Estado, en cuanto «orden» autónomo, se enfrenta con el orden jurídico para poder darle cumplimiento, está demostrando su «superioridad indudable» frente a cualquier «validez de la norma jurídica»[93]. En su poder está determinar la existencia del estado de excepción y acabar con él. En esto consiste la trascendencia del soberano[94]. Una trascendencia que posee una «analogía sistemática» con la soberanía divina.

Benjamin, por el contrario, pretende mostrar el carácter catastrófico de un horror que se despliega de modo regular y conforme a la ley, y para ello señala las circunstancias en las que el poder se impuso a través del estado de excepción que se ha convertido en la regla. Se trata pues de agudizar la conciencia de excepcionalidad del horror que sus apologetas califican de

92. Cf. G. Raulet, *Le caractère destructeur...*, cit., p. 194.
93. C. Schmitt, *Politische Theologie...*, cit., p. 19.
94. *Ibid.*, p. 63.

estabilidad y legalidad. En el artículo en cuestión Benjamin analiza críticamente la relación entre violencia y derecho/justicia. Su punto de partida es la contraposición entre fin y medio. El objeto de su análisis es la violencia considerada como medio. A partir de aquí señala las diferencias entre las dos concepciones fundamentales del derecho: el positivismo y el jusnaturalismo. En el derecho natural se parte de que la violencia es un hecho natural y de lo que se trata es de garantizar la justicia de los fines a los que ella sirve como medio. En el positivismo jurídico se ve la violencia como algo que se ha constituido históricamente y por eso centra su reflexión en la justificación de la legitimidad de los medios. Sin embargo, el dogma fundamental que comparten ambas escuelas es que los «fines justos sólo pueden ser alcanzados por medios legítimos y sólo se pueden emplear medios legítimos para fines justos» (II, 180). La violencia no puede ser ni legítima ni ilegítima si no se tiene en cuenta si los fines perseguidos por ella son justos o injustos.

A partir de aquí, lo que Bejamin pretende es desarrollar criterios que permitan juzgar precisamente la violencia considerada legítima. ¿En qué se basa habitualmente esta consideración? Se basa en que el derecho se realiza dentro de un orden jurídico sancionado históricamente cuya característica fundamental es la «monopolización de la violencia» (II, 183). Ese monopolio es inseparable del poder del Estado. Bajo estas premisas el orden jurídico del Estado es el marco que establece los límites que separan la violencia legítima de la ilegítima. Esta última sería la que proviene de fuera del orden jurídico. Sin embargo, existen dos casos en los que éste se ve amenazado, podríamos decir, desde dentro: el derecho de huelga y el derecho de guerra. Los trabajadores en huelga aparecen de pronto junto al Estado como el único sujeto jurídico al que se le reconoce un derecho a la violencia. Cuando esa violencia amenaza el orden jurídico y el poder del Estado, ésta la considera ilegítima. Esta contraposición entre derecho de huelga y orden jurídico vigente aparece con toda claridad en la huelga revolucionaria. En ella se trata de derribar el orden jurídico existente para sustituirlo por otro. La violencia de la huelga revolucionaria muestra de esta manera su capacidad de establecer y fundamentar una nueva situación jurídica. Como en el caso de la confrontación bélica, la violencia posee la capacidad de establecer un nuevo orden jurídico. A ella se opone siempre la violencia encargada de mantener el orden jurídico existente.

Pero si Benjamin subraya esta diferencia es, paradójicamente, para mostrar que ambas violencias se encuentran mezcladas y que resulta imposible una distinción limpia. En cada una de ellas se hace sentir la otra. La una lleva a la otra. En toda fundación de un Estado emerge un nuevo derecho y esto sucede siempre con el uso de la violencia, como ha subrayado Derrida en su discutida lectura del texto bejaminiano[95]. En el

95. Cf. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997. Para una discusión de la interpretación de Derrida, cf. A. Haverkamp (ed.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994.

momento de la fundación esa violencia no sería ni legítima ni ilegítima, lo que parece aproximarnos a la doctrina de la soberanía schmittiana. Ambos coinciden en que la violencia que establece un orden jurídico se presenta como una forma del poder. Pero para Schmitt esta pretensión de poder resulta legítima y para ello basta su ejercicio efectivo. El poder se legitima a sí mismo por su capacidad de establecer el nuevo «orden». Benjamin ve en este dato la prueba de la «corruptibilidad» de toda violencia jurídica. La estructura interna del derecho lo convierte en expresión del poder en cuanto violencia. Ambos no se dejan distinguir y separar limpiamente. Lo que amenaza al derecho es parte constitutiva del mismo. Ningún orden jurídico ha nacido sin violencia, sin injusticia. La violencia empleada en sostenerlo no es de una naturaleza diferente de la que lo amenaza.

Esta indecibilidad es la que fuerza, según Benjamin, a preguntarse por otros tipos de violencia diferente a las que son objeto de consideración de las teorías positivista y jusnaturalista del derecho. Y para ello es preciso cuestionar el punto de partida, la reducción de la violencia a medio. Benjamin explora la posibilidad de la existencia de una forma de violencia directa que no es instrumento, sino manifestación. Pero aquí resulta necesario distinguir a su vez entre la manifestación de violencia mítica, que no es más que una demostración de poder, y la violencia divina. Mientras que la primera revela una sorprendente semejanza con la violencia del Estado, la violencia pura y directa está llamada a ponerle freno. «Así como Dios se enfrenta al mito en todos los ámbitos, del mismo modo se enfrenta la violencia divina a la mítica» (II, 199). Este enfrentamiento define la misión de la violencia divina: «Si la violencia mítica instituye derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece límites, ésta destruye sin límites; si la violencia mítica culpabiliza y repara, la divina perdona; si aquélla amenaza, ésta golpea; es aquélla sangrienta, ésta es letal sin derramamiento de sangre» (II, 199).

El principio de la violencia divina no es el poder, que más bien es el principio de toda instauración mítica del derecho, sino la justicia. En Dios violencia y justicia son inseparables. La capacidad que Benjamin atribuye a esa violencia es la de desbaratar el hechizo de toda forma mítica de derecho, de desinstituirlo junto con los poderes que lo necesitan y de los que se sirve para mantenerse. Una manifestación histórica de esa violencia divina, que permite presentir su efecto, es la violencia revolucionaria. El horizonte de un final del hechizo de las formas míticas de derecho remite la violencia revolucionaria más allá del círculo vicioso de la violencia que instaura el derecho y la violencia que lo conserva, para apuntar a la realización de la justicia. Es el horizonte en el que se inscribe la praxis mesiánica.

— Política como praxis mesiánica: interrupción revolucionaria.

Un rasgo fundamental de la praxis mesiánica tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración (*Eingedenken*) del pasado. Si ha de establecerse una relación no cosificadora

con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros culturales, en el que uno puede integrase sin más. El materialismo «se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia» (II, 468). Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. Como hemos visto, la imagen a que nos referimos «es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora» (V, 576). El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente[96].

La posibilidad de concretar ese *kairos*, apremia Benjamin, exige situarse fuera de la ideología del progreso: «La actividad del conspirador profesional al estilo de Blanqui no presupone la fe en el progreso, sino de entrada sólo la firme resolución de acabar con la injusticia actual» (I, 687)[97]. El recuerdo no es el medio para reconstruir la continuidad de la historia o la identidad de la totalidad del tiempo. Benjamin no está pensando en un sujeto fuerte y poderoso, en un sujeto absoluto capaz de apoderarse del pasado y de dotarlo de sentido por la elaboración de una unidad orgánica o una cadena causal de los acontecimientos históricos en la que quedasen integrados todos los elementos particulares[98]. La mirada alegórica, los ojos del ángel de la historia, no perciben una cadena de «datos» sino «una única catástrofe, que acumula sin descanso ruinas sobre ruinas y se las arroja a los pies» (I, 697). Para esa mirada, el continuo temporal, que todo siga su curso, es la catástrofe.

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a las víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Sólo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues sólo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre la catástrofe

96. La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado O. John, la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente «al captar las impresiones que conmocionan tanto como las imágenes que se encienden súbitamente en tanto que imágenes de una catástrofe y como los relámpagos destructores». Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión. Cf. O. John, «*...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört*», cit., p. 330.

97. Cf. GS V, 495. Sobre esto cf. O. John: «Fortschrittskritik und Erinnerung...», cit.

98. «Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad» (GS V, 587).

que se aproxima[99], y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir[100]. Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo ha buscado refugio frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

> El pensador revolucionario ve confirmada la peculiar oportunidad revolucionaria de cada instante histórico a partir de la situación política. Pero no menos la ve confirmada por el poder de ese instante para acceder a un aposento del pasado muy concreto y hasta ese momento cerrado. La entrada en ese aposento coincide de modo estricto con la acción política; y es a través suyo como ésta se da a conocer como una acción mesiánica, todo lo destructiva que se quiera (I, 1231).

Sólo a través del recuerdo se convierte el presente en verdadera actualidad, esto es, actualizando un pasado olvidado al ponerlo en relación con el presente. Para ello es necesario el concurso de la voluntad política de realización activa en el ejercicio de la libertad. El instante plenificado por esta constelación con el pasado no es simplemente el instante más reciente, el último momento en la secuencia histórica. La constelación misma es lo cualitativamente nuevo, lo opuesto a lo falsamente nuevo de las novedades del mercado, para las que el pasado permanece inconmensurable, carece de cualidad. También para el historicismo el pasado está clausurado y posee definitividad, por eso se busca conservarlo, por más que sus objetos de conocimiento vayan envejeciendo con el paso del tiempo. Por el contrario, en las constelaciones entre el presente y el pasado, en la simultaneidad cualitativa de lo discrónico, el historiador materialista busca liberar energías revolucionarias que anidan en el pasado, en sus expectativas incumplidas, en sus cuentas pendientes, en sus esperanzas utópicas.

La actualización del pasado presupone pues su discontinuidad con el presente (V, 587). El olvido que hace posible la aparición de lo falsamente nuevo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una actualización políticamente relevante del pasado. Sólo lo que ha escapado a la integración en el continuo histórico de la historia de los vencedores, los momentos del pasado reprimidos y olvidados, pueden formar constela-

99. Pues el despertar puede no coincidir con la llegada del Mesías, tal como Benjamin parece apuntar en la interpretación de su despertar del sueño en la *Infancia en Berlín*: «Y sólo entonces pareció que el espanto con que la luna acababa de cubrirme anidaba para siempre, desconsoladamente, en mí. Pues, a diferencia de otros, este despertar no le había señalado al sueño una tarea, sino que me delataba que ésta se le había escapado y que el dominio de la luna que había experimentado siendo niño había fracasado hasta un próximo eón» (*Berliner Kindheit um Neunzehundert*, GS IV, 302).

100. Cf. W. Kraushaar, «Auschwitz ante. Walter Benjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung», en D. Diner (ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 240 s.

ciones con el presente que quiebren el curso de esa historia y abran una brecha a lo verdaderamente nuevo.

Pero no cualquier sujeto está en condiciones de llevar a cabo un conocimiento histórico de este tipo. Benjamin deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: «la clase oprimida y luchadora» (I, 700). Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación[101]. Nuevo conocimiento histórico e interrupción del curso de la historia coinciden. Sólo éste es aval epistemológico del verdadero conocimiento histórico. «La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción» (I, 701).

Muy al contrario de la historiografía burguesa, el conocimiento histórico materialista no busca una empatía espiritual con el pasado, sino cambiar el curso de la historia. Está pues relacionado con tareas que vienen dadas por el momento presente: «No existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria — sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva» (I, 1231). Despertar el recuerdo de las esperanzas incumplidas de los perdedores del pasado ha de reforzar las resistencias frente a la clase dominante. La lucha actual debe mostrar que dichas esperanzas no fueron en vano. Al contrario de la recomendación de Nietzsche de olvidar para poder actuar, la rememoración es la condición de posibilidad de una respuesta apropiada a los retos que plantea el presente a la clase oprimida y en lucha.

Este concepto de revolución como interrupción puede ser visto como secularización de una concepción apocalíptica de la historia, pues el momento utópico se presenta como paralización del continuo histórico, como recomposición de todo lo desbaratado y destrozado, recuperación de todo lo perdido. La comunidad liberada no se ha de producir como consecuencia «del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada» (I, 1231). Por esa razón, sostiene Benjamin, hay que introducir «tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos» (I/3, 1246). El rescate a que está llamado el acto revolucionario no se produce según la lógica de las «leyes históricas de la evolución», sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo según la lógica de la evolución, quebrando su curso. Lo que no quiere decir, como tantas veces se interpreta, saltando fuera de la historia.

Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. Rememoración y salvación

101. Cf. E. Wizisla, «Revolution», en M. Opitz y E. Wizisla, *Benjamins Begriffe*, cit., pp. 676 ss.

son pues los polos de una dialéctica específica. La rememoración es la vía de conocimiento sin la que no es posible la praxis realmente transformadora. Es la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. La detención del acontecer es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducir a través de ellos.

La interpretación apocalíptica de la historia se vuelve significativa en la medida en que prescribe resistencia y martirio cuando el curso aparentemente inexorable de los acontecimientos empuja hacia la catástrofe. La oposición viene exigida también allí donde no es previsible el éxito. Ciertamente pensar la liberación con un proyecto secular supone la existencia de un sujeto intrahistórico de la liberación universal, pero este concepto de liberación resulta abstracto frente al pasado oprimido y debilita la resistencia frente al enemigo. La actitud rememorativa pretende romper con las fantasmagorías con las que los oprimidos y perseguidos se engañan sobre la dimensión real del peligro.

Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos que expresa la permanencia de la dominación. En el momento del peligro lo que amenaza a los oprimidos es una nueva victoria de los dominadores, una prolongación del continuo de la historia como totalidad de opresión. «El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer» (I, 695).

Lo que está amenazado es el contenido del recuerdo. Y esto no fundamentalmente sólo por medio del olvido, la represión, el descrédito o el menosprecio, sino por una forma más peligrosa de destrucción que consiste en su trasmisión como «bien cultural», la cultura como «botín» (herencia) de los vencedores. Pero no sólo el recuerdo está amenazado, también lo están los sujetos del recuerdo. Quizás sea esto lo que produce un cambio de perspectiva en las «tesis sobre la historia», la pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación de las generaciones pasadas. La lucha por la felicidad tiene que incluir a aquellos que ya no pueden alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Benjamin está reconociendo de esta manera una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que impide acercarse a la historia de modo a-teológico, como sostiene frente a Horkheimer en el conocido y citado intercambio epistolar[102].

102. Benjamin define en su ensayo sobre Fuchs el trabajo de rememoración del historiador materialista como el de un trapero. Éste atesora cada momento del pasado reprimido para segregarlo de la transmisión dominante que es la historia de los vencedores. «Para él la obra del pasado no

La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida con la realidad de su no realización en el destino individual. El momento en el que la actualidad se vuelve «integral» en el destello del pasado oprimido, es decir, en el momento en el que tiene lugar en una conciencia y en su competencia perceptiva, en la que todos los instantes del pasado se encuentran presentes, nada fuera de sí es entregado al devenir y perecer, al surgir de la vida y su destrucción. Un momento así se convierte en momento de liberación verdadera.

La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión de la historia. La rememoración supone una concepción del *kairos* revolucionario como suspensión de la marcha catastrófica de la historia. Es una forma específica de espera del Mesías. El tiempo no es homogéneo y vacío sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. Cada instante lleva en sí su oportunidad revolucionaria.

Reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa considerarla como todavía pendiente de realización y concebir su realización como no calculable. El *kairos* mesiánico-revolucionario designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis. En esta correspondencia se unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Esta espera del Mesías era quizás en 1940 la última oportunidad de mantener esa voluntad de sanación y restitución de lo aniquilado y resistir frente a la amenaza nacionalsocialista. Tan sólo «una *débil* fuerza mesiánica» (I, 694).

está clausurada» («Eduard Fuchs, der Sammler und Historiker», GS II, 477). Esta afirmación es la que le parece inaceptable a Horkheimer: «La constatación del carácter no clausurado es idealista si en ella no se incluye la clausura. La injusticia pasada ha sucedido y está clausurada. Los aniquilados están verdaderamente aniquilados» (carta de 16.3.1937, citada en GS V, 589). Horkheimer desea mantener el «anhelo infinito» que fue designado en la tradición con el nombre de Dios, pues precisamente es ese anhelo lo que preserva la Teoría Crítica de una superficialidad positivista y de la banalidad de un ateísmo vulgar. Pero el cumplimiento de ese anhelo infinito no puede ser pensado ni afirmado con sentido si tenemos en cuenta seriamente la finitud de la existencia y de la capacidad de conocimiento del ser humano. «Lo que les ha sucedido a los hombres que han sucumbido no puede ser curado por ningún futuro. No serán llamados a gozar en la eternidad. La naturaleza y la sociedad ya han hecho su trabajo en ellos, y la idea del Juicio Final, en la que ha quedado recogido el anhelo infinito de los oprimidos y moribundos, constituye sólo un resto de pensamiento primitivo que pasa por alto el nulo papel del hombre en la historia natural y atribuye rasgos humanos al universo» (M. Horkheimer, «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», en *Kritische Theorie*, vol. 1, Fischer, Frankfurt a. M., 1968, p. 198). Desde este punto de vista el intento de Benjamin de salvar lo pasado, de querer pensar de modo materialista el reencuentro de todos los aniquilados, tiene que parecer una especie de criptoteología que no quiere asumir las consecuencias últimas de la desesperación ante la injusticia irrevocable. Pero probablemente Benjamin lucha por un concepto de praxis política mesiánica capaz de resistir en un contexto histórico en que las posibilidades de una transformación necesaria se han oscurecido hasta extremos insospechados.

EL CORAZÓN DEL SER
(LO SAGRADO EN HEIDEGGER Y HÖLDERLIN)

Félix Duque

Dada la aceleración de este tiempo en cuyo seno somos más zarandeados que vividos, parece que hubiera pasado un milenio desde que pasáramos, con optimismo ingenuo y aun inconsciente, las puertas del segundo milenio de la era cristiana (vistas por detrás, desde el posmodernismo finisecular, forradas de marfil, ocultando así arteramente el hierro de su maciza opacidad). ¿De la era cristiana? Quizá fuera mejor mentar este tiempo con toda la asepsia de que hacen gala hoy tantas personas de bien, *políticamente correctas*: el segundo milenio de *nuestra* era. «Nuestra» quiere decir, faltaría más: la era del Hombre, o sea la época que, al cabo, ha tomado al humanismo (¡y hasta al humanismo cristiano!) como bandera general tras la que esconder los intereses conjuntados de la economía liberal, de la llamada «democracia representativa» de la sociedad de masas, y de la tecnociencia extendida planetariamente y cada vez más volcada a la comunicación de noticias y la industria del espectáculo. Ante este espectáculo, dos fantasmas parecen cubrir con su sombra —tan antagónica como complementaria— este mundo tan *divertido* (en el sentido agustiniano de la *concupiscentia occulorum,* claro): el *nihilismo* y lo *sagrado*. Ambos, contra lo que pudiera creerse, ausentes de las conciencias de las gentes de esta global Ciudad (o mejor, No-Ciudad: Mépolis) alegre y confiada. Ausentes: para eso son fantasmas. Pero *brillando por su ausencia*: para eso son *revenants*, como llaman los franceses al espectro.

Testigos de esa doble sombra fantasmal que *se echa en falta* son los banales sucedáneos actuales: el auge del ocultismo, la proliferación de sectas religiosas, la supuesta entrada en la *New Age*, presidida por la constelación de Acuario y, *last but not least*, el esfuerzo de los «eruditos», de los *científicos de la religión* (más sociólogos que teólogos, obviamente), deseosos de encontrar «objetivamente» (que para eso son científicos dizque *sociales*) una esencia unitaria de los distintos fenómenos religiosos que pueda unir a los hombres del planeta en una esperanza común. Ahora bien, si a todo ello añadimos el hastío provocado por tanta «ciencia de las religiones»

y tanto ecumenismo vacuo, el miedo al fanatismo propio y, sobre todo, el pavor suscitado (¿a qué negarlo?) por la *otra* religión y sus acérrimos adeptos, parece indudable que se está acabando el baño de agua tibia de esta zona templada en que parecía estar convirtiéndose la entera tierra en el año 2000; sólo que tanta tibieza no va a tornarse —al menos, por ahora— en corrientes de agua viva que dejen florecer justamente aquello que se echa en falta. Todo lo contrario: parecemos estar hundiéndonos en un légamo pegajoso de sabor de sangre. Una sangre que todavía no es la nuestra.

Chapoteando en ese légamo podremos quizá entrever esa otra sombra que viene del pasado profundo, de la *décadence* decimonónica de Europa: en sus estertores, fatuamente orgullosa incluso de haber contagiado su insulso *no querer nada* al planeta entero. Como si de un grueso sarcasmo se tratare, lo acontecido no ha sido desde luego (*pace [requiescat in pace]* el fracasado experimento soviético) una vuelta de Occidente al Asia «originaria» para cerrar gloriosamente la Historia del Orbe, según querían visionarios románticos como Schlegel y Görres, sino una mala digestión del asiático *Nirvana* por parte de estómagos inapetentes. Ya no hace falta conquistar Asia, porque, *a sensu contrario,* un burdo sucedáneo de *budismo* está ya entre nosotros. Y ha venido a quedarse. Su nombre fue propalado por toda Europa hace poco menos de siglo y medio por un pensador alucinado a fuerza de extrema lucidez, que creyó encontrar el *antídoto* a fuerza de introyectar su veneno.

El pensador, siempre intempestivo, es Friedrich Nietzsche. El espectro, siempre a tiempo («es cosa de estos tiempos»), se llama *nihilismo.* «*El nihilismo* [es] un estado NORMAL. *Nihilismo*: falta el fin; falta la respuesta al '¿Por qué?' ¿Qué significa nihilismo? — *que los valores supremos se devalúan*»[1]. Sólo que, según lo aludido al inicio, hoy sucede a mi ver un fenómeno aún más inquietante, a saber: que ya no se siente siquiera la pérdida de tales valores, porque se ha olvidado tanto la noción tradicional de valor (digamos: de sobredeterminación *axiológica* de algo existente, en función de su cercanía a lo sagrado, a la fuente del ser) como el hecho de que alguna vez (¡hace ya tanto tiempo!) estuvieron esos valores vigentes y luego se perdieron, con la consiguiente desorientación de la gente... por aquel entonces. Ya no hay *Unheimlichkeit* porque ya no sabemos qué podría significar *Heim* o *Heimat* (salvo que nos traguemos un larguísimo filme televisivo —¡924 minutos de duración!— administrado en pildoritas, y con el que, en 1984, era tan fácil solidarizarse sentimentalmente...). Pocos recuerdan tampoco esa divisa, sin embargo tan dulcemente norteamericana: *A House is not a Home*, y ello a pesar de que en el film homónimo de 1964, dirigido por Russell Rouse, trabajaba Raquel Welch[2].

1. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. DTV/de Gruyter, Berlin/New York, 1967 ss.; Nachlaß, Herbst 1887, 9[35]; 12, 350.
2. Para no aumentar la depresión que supone pensar en este *neo-nihilismo*, prefiero no imaginarme que alguien vaya a preguntarse quién era Raquel Welch.

Todo ello, jirones llevados por el viento. Ya no hay *spaesamento* porque no sabemos qué pueda significar el *paese* (¡no la «patria», no la *Vaterland*!; esa tradición —tan del Trono, el Altar y la Espada— bien olvidada está, *pace* los pocos nostálgicos). Es como si dijéramos, echando mano de manidos términos hegelianos, que hoy sigue habiendo nihilismo —y quizá con mayor extensión que nunca—, pero solamente *en sí* o *para nosotros*, los dedicados a la filosofía, oscilando también nosotros de continuo entre la aséptica mirada *objetiva* del profesional y la modorra producida por la repetición (proferida también por muchos del gremio) de la queja inane: «Esto no debe ser», «Así no podemos seguir», «A dónde vamos a parar», etc. (puede el lector añadir cuantos signos de admiración prefiera). Contra ello, de nuevo, Nietzsche: «La expresión 'eso no debería ser', 'eso no debería haber pasado' es una *farsa*»[3]. Pero ¿y si ya ni siquiera nos diéramos cuenta de que eso, efectivamente, es una farsa? Y si hubiéramos pasado la frontera del tedio, del *nihilismo búdico*, y nos moviéramos hoy entre actividades lúdicas rayanas en la estupidez (¿a dónde habrá ido a parar el principio de razón suficiente?, ¿es que hay suficiente razón en algún lado?) y el miedo a la muerte violenta: trazando el arco del desatino, Hobbes y Bin Laden se entremezclan en *nuestras* pesadillas (digo, de nuevo, en las de alguna gente del gremio; el resto está trabajando o —lo que en el fondo es lo mismo— viendo la televisión), mientras el Leviatán se hunde en sus aguas primordiales, avergonzado ante la llegada variopinta y multicolor de *Armagedón* (por cierto, otro filme catastrófico).

Ya en su «testamento filosófico», en el prólogo a la segunda edición de la «Lógica del ser», escrito quince días antes de morir, había hablado Hegel de la «necesidad debida a la falta de necesidades» (*Bedürfnis der Bedürfnislosigkeit*). Y poco más de cien años después, en otra especie de «testamento», en los *Aportes a la filosofía*, esa obra destinada voluntariamente a ser un *opus postumum*, Heidegger veía el rasgo general de nuestro tiempo en la «penuria debida a la falta de penuria» (*Not der Notlosigkeit*), en la sensación generalizada de que (en algunos países, y para ciertas clases, desde luego) *no falta nada. Nada, salvo el sentido de la propia vida. Nihilismo consumado.* Lo único que impera es la impresión por parte del individuo de que él, en su propia carnalidad irrepetible, está *de más* (y de ahí, como reacción un tanto sandia, su esfuerzo por moverse alocadamente de un lado a otro, a ver si así se encuentra). En la época de la *sustituibilidad universal*, cualquiera vale para cualquier cosa, y nadie para algo concreto, para verse reconocido por los demás como «nada menos que todo un hombre», como pedía nuestro don Miguel de Unamuno. Y un poeta alemán, quizá el más alto de este siglo que ahora acaba, advertía al «público» en 1961, con ocasión de la entrega del *Georg-Büchner-Preis*: «Es tiempo de cambiar de dirección» (*Es ist Zeit, umzukehren*)[4].

3. Nachlaß, Frühjahr 1888, [14]153; *KSA* 13, 338.
4. P. Celan, *Der Meridian*, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., [2]1992, III, p. 200.

De acuerdo, pero ¿a dónde hay que volver? ¿Y a qué precio, y con qué fatigas? ¿Es posible gozar, por caso, de la beatífica sensación de lo Sagrado en el intervalo entre las horas de trabajo y la comida? ¿O en los días de fiesta? ¿Iremos a buscarlo en pueblos exóticos o en *parques temáticos* durante las vacaciones, sustituto masivo de la fiesta? En todos esos casos se intenta rellenar un «hueco», dejando lo demás (o sea: dejándolo todo) *intocado*: el contacto solemne —y breve— dominical con lo «divino» eclesiásticamente organizado, las relaciones políticas, laborales, familiares, de amistad o de diversión, etc. Todo queda igual; *y además* dejaremos un espacio para, digamos, la *poesía*, con el fin de volver a las «raíces», a un origen arcaico que más parece «mecanismo de compensación» de todas nuestras frustraciones que intento serio de «volver» a ningún sitio (si es que no queremos ser tachados encima de «reaccionarios» por buscar un refugio en mundos soñados, a la vista de este mundo regido por la Máquina y el Mercado).

¿O bien esperaremos —tranquila o ansiosamente, según los distintos «estados de ánimo»— a que el mágico hecho de hallarnos en el tercer milenio y en el siglo XXI vaya a constituir ya de por sí un cambio fundamental en nuestra vida («y hasta el fin del mundo, para acabar con tanta miseria!), sin necesidad de que nosotros hagamos nada? ¿Vamos a recibir pasivamente como una gracia eso que difusamente se experimenta como lo Sagrado, en medio de un mundo completamente profanado? Sólo que al profesor de filosofía le viene a las mientes una palabra de Martin Heidegger, interpretando un conocido pasaje de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, a saber: «No es en el sueño como el Absoluto nos facilita el ingreso en la Parusía del Absoluto»[5]. ¡La *parousía*, la *asistente presencia* de lo Absoluto! ¿Acaso es eso lo que busca oscuramente y como a tientas el hombre moderno, bajo el rótulo de «lo Sagrado»? Quizá sí, si atendemos a la etimología del término alemán. En efecto, el gótico *hails* (de donde también *das Heil*: la salud en general, pero específicamente la «salvación» y, como interjección, el «saludo»: en latín *Salve!*, de menos triste memoria que el correspondiente término alemán) remite a la misma raíz indoeuropea que el griego *hólos* (algo absolutamente íntegro) o el inglés *whole*. Según esto, el Absoluto es el Todo; y el Todo, lo Sagrado; y, por ende, lo único verdadero, según otra conocida sentencia de Hegel: «Lo verdadero es el Todo». Quien se refugia «en lugar sagrado» (como antes se encerraban en la iglesia los perseguidos de la justicia) se halla efectivamente «a salvo», porque ha ingresado en la Verdad.

Ahora bien, el Todo no puede ser una universalidad vacía porque entonces estaría justamente desconectado del mundo y sus preocupaciones, cerniéndose majestuosamente sobre nuestras cabezas y sin importarle cómo le va al mundo. Por cierto, ése es el peligro que rozó el más grande defensor del Absoluto, Hegel, cuando, constatando con razón que en la Modernidad

5. *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, GA 5, 138.

«todo ha sido profanado», que todo es ya objeto de «un conocimiento muerto, historizante» o de un «ralo raciocinar», pidió que la filosofía se refugiara también ella «en sagrado», constituyendo así un «estamento sacerdotal aislado — un lugar sagrado». Esto lo escribía en 1821, quince años después de su creencia en que había llegado el momento de la *Parusía del Absoluto*. Ahora, en cambio, en plena Restauración y con la «persecución de los demagogos» decretada en los Acuerdos de Karlsbad, con la consiguiente pérdida de la libertad de cátedra, piensa que todo ha acabado: *so ist es aus*, dice. Y termina estas amargas reflexiones de su manuscrito sobre filosofía de la religión con unas fatídicas palabras. Fatídicas para el mundo, y para la filosofía: «A la filosofía no le preocupa cómo le pueda ir al mundo; no coincide con él [*mit ihr nicht zusammengehen*; literalmente: 'no avanza de consuno con él']. Ésta, la filosofía, es una posesión de la verdad»[6].

¡Así que la verdad es una *posesión*, una propiedad privada de ese «estamento sacerdotal», de ese «lugar sagrado» constituido por la filosofía! Hegel parece haber olvidado su afirmación de 1806, a saber: que el Absoluto *se da*, y se *nos* da, con tal de que nosotros nos preparemos para recibirlo. ¿O acaso piensa que ese «nosotros» corresponde sólo al Filósofo y a su Escuela, que toma *para su propio y exclusivo provecho* esa donación y la convierte en cosa suya? De esta manera, el Absoluto haría honor a su etimología y se convertiría ciertamente en algo *ab-solutum*, algo separado de todo y acaparado por un grupo que se siente igualmente *ab-solutus*: justamente un «estamento sacerdotal aislado». Hegel está así —al menos en este momento de depresión— repitiendo las mismas relaciones burguesas de posesión que él denuncia: unos poseen el poder político; otros, las fábricas; y él, Hegel, poseería nada menos que la Verdad absoluta, la cual, sin embargo, nada tendría que ver con el mundo. ¡Extraña situación, que suena a retirada defensiva, y cuya continuación académica ha llevado en buena medida al descrédito de la filosofía!

Al respecto, Hegel parece haberse olvidado, no sólo de ese «tiempo de parto» por él anunciado en el Prólogo de la *Fenomenología*, sino también del período en que habitara en Fráncfort bajo la influencia de un íntimo amigo que amaba a los griegos y a Kant: un poeta que acabaría demente y cuyo nombre él, Hegel, no volvería a mencionar ni en sus obras ni en su correspondencia, salvo una críptica alusión en el manuscrito de la *Filosofía del espíritu* de Jena, en 1805-1806, justo al poco de producirse la caída en la locura del amigo, de Friedrich Hölderlin.

También Hölderlin buscará a su manera la Verdad del Absoluto. Sólo que esta manera, tan extraña aún para nosotros, hoy, no fue recibida ni comprendida por nadie en su época. «Pero yo estoy solo», confesará. ¿Cuál es este procedimiento, este modo de proceder? Una primera indicación puede encontrarse en un breve manuscrito sin nombre, llamado posterior-

6. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. de W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1995, vol. 3, p. 97.

mente «Juicio y ser» (*Urteil und Sein*), de 1795. Hölderlin busca, decíamos, la Verdad del Absoluto, al cual llama, de acuerdo con la tradición filosófica: el *Ser*. Pero sabe también, por Aristóteles y Kant, que el ser se entrega en el juicio; y el juicio —de acuerdo con una etimología tan falsa como sugestiva— sería una división originaria (*Ur-Teilung*) del ser en Sujeto por un lado, y en Objeto por otro: de modo que ya desde el inicio resulta imposible alcanzar esa unidad originaria, absoluta. ¿Qué hacer? Dos salidas se abren ante él, y las dos son rechazadas: o bien refugiarse en una *fe* inefable como la profesada por Jacobi en su «no filosofía», o bien ampararse en la *intuición intelectual* de Fichte, que presupone —según cree Hölderlin— la Identidad del Yo absoluto y de la autoconciencia. Lo primero nos separa de toda racionalidad, sumergiéndonos en una noche en la que, como decía Hegel, «todas las vacas son negras». Lo segundo es lógicamente imposible, ya que toda autoconciencia implica la contraposición del Yo (como sujeto) respecto al Yo (como objeto), y por ende la separación de ambos respectos. La conclusión es implacable: «Luego la identidad no es ninguna unificación del objeto y del sujeto, que tuviera sencillamente lugar, luego la identidad no es igual al ser absoluto»[7].

¿Estamos entonces condenados, como la *conciencia desgraciada* hegeliana, a suspirar románticamente por una Verdad que se nos escapa, toda vez que la vía clásica, basada en el Principio de Identidad, se ha mostrado intransitable? «Sólo que no nos es lícito adscribir a Hölderlin ni al 'romanticismo' ni al 'clasicismo'», nos recuerda Heidegger[8]. ¿Cuál es entonces la posición básica de Hölderlin? Por un lado, acepta con Jacobi (y lejanamente, con Spinoza) que «el mérito mayor del investigador es el desvelamiento y la revelación de la existencia», y que «su meta última se halla en aquello que no se deja ya explicar: lo irresoluble, inmediato, simple» (2, 495). Por otro, y contra el «yo soy yo» de Fichte, afirma que en el ser «no puede darse en absoluto ninguna separación sin herir aquello que debe ser separado» (2, 503). Por lo primero, parece necesario retroceder más acá de toda explicación, de toda *definitio* judicativa si queremos alcanzar el ser. ¿Habrá que ir entonces más acá de toda *verdad* si queremos captar lo *simple*? Pero ya Aristóteles había advertido de la existencia de un *alethés*, de un ser tan verdadero como simple del que no cabe definición: sólo algo así como un *thígein kaì phánai*, un «tocar» y un «dejar aparecer», añadiendo luego un inciso capital: «pues no es lo mismo una afirmación categórica (*katáphasis*) que un decir que designa (*phásis*)»[9]. (Heidegger hablará por su parte de *Sage-Zeiche*[10].) Por lo segundo, Hölderlin volverá

7. *Juicio y ser. Sämtliche Werke und Briefe*, ed. de J. Schmidt, DKV, Frankfurt a. M., 1994, vol. 2, p. 503. Citaremos directamente volumen y página en el texto, según esta edición.

8. *Hölderlins Hymne «Andenken»*, GA 52, 84.

9. *Metaphysica* IX, 10; 1051b24. La voz *phásis* significa a la vez «palabra» (simple, no como miembro de una frase) y «visión» (*Schau*), «mostración» (*Zeiche*): no *Anschauung*, que implica ya una separación: ¡*An*-!).

10. Tal me apunta, sabio y prudente, mi amigo Juan Luis Vermal.

audazmente la prohibición al revés: será necesario *vulnerar* entonces la esencia de lo no separado, pero separable, si queremos escapar de la aporía del Todo (el Ser) y las Partes (el Sujeto y el Objeto). ¡Sólo que para ello tendremos que retroceder más acá, no sólo de la típica escisión idealista, sino del Ser mismo, lo que para Hölderlin significa abandonar sin más la filosofía! Y no sólo esto: ¡tendremos que vulnerar la esencia del ser! Ahora bien, Hölderlin no entendrá esa esencia del ser (todavía innominada) como una entidad abstracta, sino en un sentido activo, verbal; con Heidegger, deberíamos hablar más bien de «esenciación del ser» (*die Wesung des Seins*), la cual precisa justamente «ser tocada» (con Aristóteles) y «ser herida» (con Hölderlin) para que se logre el despliegue del ser.

¿Será acaso esa «esenciación» lo Sagrado que nosotros, y los hombres de este fin de siglo, andamos buscando? No parece que sea así, ya que, de seguir nuestra indicación sobre la operación básica de Hölderlin, tal esencia habría de ser vulnerada, mientras que lo Sagrado mienta, en las lenguas indoeuropeas, la Totalidad resguardada, *inviolable*, o mejor (de nuevo con Heidegger): la juntura (*das Gefüge*) que sirve de *fondo primigenio* (*Urgrund*) a la distinción básica entre lo claro y celeste, y por ende *divino* (la raíz latina procede de **deiwos*, de donde *Zeus* y *Deus*), de una parte, y lo terrestre y tenebroso (el *humus* fecundo de la tierra, de donde el latín *homo*), de otra[11]. Lo sagrado sería pues el re-cuerdo pre-sentido de un fondo tan ineludible como inaferrable. Un fondo *indisponible*, en suma, que todo lo dispone y de todo hace *kósmos*, *mundus*: ¡un fondo que separa regiones mientras él permanece justamente al fondo, más allá de la luz y las tinieblas, del «éter» y del «abismo»! ¡Así que lo «intocable» no podría, claro está, ser «tocado», y menos «vulnerado»!

Pero escuchemos la palabra del poeta. Habla de:

> La poderosa, la naturaleza divinamente bella[12].

Ella parece dormir «en las épocas del año» y, de acuerdo con la escisión primordial antes citada, su aparente sueño tiene lugar:

> En el cielo, o bajo la plantas o entre los pueblos.

Y recordemos por demás que en el sueño no nos concede el Absoluto el ingreso a su *parousía*. Por ello, por no poder acceder a esta presencia, los poetas, cuya vocación es precisamente dar nombre a lo Sagrado[13], tie-

11. Cf. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, libro 3, cap. 1, Paris, 1969, pp. 169-207.

12. Estos versos y los siguientes corresponden a la segunda estrofa de «Wie wenn am Feiertage» (1, 239).

13. Cf. M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik»*: «Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige» (GA 9, 312).

nen su rostro ensombrecido por la tristeza. También ellos, como el propio Hölderlin,

> parecen estar solos, pero siempre la presienten.

Presienten, pues, a la Naturaleza misma. Pero, ¿es ello necesario?, ¿acaso no les rodea ésta por todas partes, a ellos y a todos nosotros? La naturaleza, ¿no es acaso el mundo circundante que nosotros debemos cuidar, según los prudentes consejos ecológicos actuales? Recordemos, con todo, lo dicho anteriormente sobre la *vulneración*. Para poder «sentir» y «tocar» la esencia del ser, esto es: no algo anterior y más alto al ser, sino justamente su despliegue, su apertura, es preciso que el hombre se abra a su vez en su ser, en su «ahí», que salga de su inconsciente clausura. Ahora bien, esa apertura es, no solamente el primer acto de libertad, y por ende, el primer acto propiamente humano, sino también *eo ipso* una vulneración, un desgarramiento de la naturaleza. Aquí no se trata sólo del *peccatum originarium* del hombre, y más del hombre moderno, que ha convertido la naturaleza en *naturaleza muerta* incluso en las artes plásticas. Heidegger denuncia vigorosamente esta desmesura al hablar de la corriente fluvial cantada por Hölderlin, y con la que el poeta mismo se identifica, ya que ambos hacen habitables las tierras, convertidas por su «corte» en parajes. Al respecto, anota el filósofo: el río canalizado «se limita a dejar correr el agua, encarrilada por los uniformes muros de cemento, los cuales no configuran orilla alguna, apuntando a una meta prefijada, sin rodeos»[14]. Pero, como acabamos de decir, más acá de este descoyuntamiento, de esta falta de toda juntura, de toda justicia, e incluso posibilitándolo, pues que también el poeta y el río han de dejar —con su acción— en libertad a toda deformación y a todo descarrío del ser, es necesaria una primera escisión, una primera herida a la naturaleza, que Hölderlin eleva incluso a *regla general* del «modo de proceder del espíritu poético», y cuyos términos dejan ver la clara impronta de un imperativo de tipo fichteano: «Ponte —dice— con elección propia en armónica contraposición con una esfera exterior, de modo que en ti mismo estés en contraposición *armónica*, por naturaleza, pero de manera incognoscible mientras sigas estando en ti mismo» (2, 543).

Adviértase que esta *posición libre crea*, al desgajarla del seno del ser simple, «indisoluble», la «esfera externa»: la pro-duce a partir de su propia contraposición interna, *katà physin*, pero restará incognoscible mientras el poeta (y el hombre en general) permanezca cerrado en sí. Así que, contra la interpretación habitual, Hölderlin no está siguiendo aquí a Heráclito: lo está desafiando. El pensador griego, muy en consecuencia con su afirmación de que «es necesario extinguir la *hybris* más que un incendio» (DK22 B43), sostiene: *harmoníe aphanès phanerês kreítton* (DK22 B54) («la ar-

14. *Parmenides*, GA 54, 190.

monía no manifiesta es más fuerte que la manifiesta»). La voz *kreítton* es, como se sabe, ambigua: bien puede ser que la armonía *aphanès* sea «más poderosa» que la visible. Pero no es «mejor» (tal es la traducción habitual): al menos para nosotros, hombres. Pues sin esa «eclosión de la visibilidad» no habría *phásis* y, sin ella, tampoco ningún *thígein*, ningún sentir y palpar lo Verdaderamente Simple. Al contraponerse el poeta libremente a la naturaleza la *exterioriza* y, con esta acción, se enfrenta a ella *como si* fuera la naturaleza un objeto de libre elección. De esta manera, la esencia (*Wesen*) del ser se echa a perder (*verwest*). Y los hombres que viven bajo la protección de la palabra poética pueden entonces realizar en paz sus negocios, ciertamente, parcelando y troquelando la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, trabajando según verdad. Pero con ello olvidan también la «herida» poética. Tal es, en el lenguaje filosófico heideggeriano, el «olvido del ser», con la consiguiente degradación del ser en ente, de la división originaria (*Ur-Teilung*) en juicio (*Urteil*).

El poeta, en cambio, no olvida, sino que *presiente* siempre. Su rostro está lleno de tristeza porque sabe de la necesidad de esa herida, conveniente no sólo para los hombres, sino para la Naturaleza misma. Pues sin la escisión no se daría la *verdad*. De nuevo, con Heidegger: la verdad se da en la copertenencia del hombre y del ser, no en una graciosa donación unilateral. Para que haya verdad es preciso que al llamado, al exhorto yectado por el ser corresponda el proyecto del hombre. Si, según *Ser y tiempo*, el *Dasein* es siempre un «proyecto yecto», ello se debe, según la palabra más originaria de los *Aportes a la filosofía* y del ensayo *La proposición (Satz*: *vulgo* «principio») *de identidad*, a que antes de ello él es el «acaecido proyecto» que corresponde al «envite que propicia el acaecimiento», propio del ser. Y precisamente por ello puede decir Heidegger: «El ser mismo, empero, nos pertenece; pues sólo cabe nosotros puede desplegar su esencia, o sea hacer acto de presencia en cuanto ser»[15]. Sólo que esa pertenencia no es ninguna posesión de la verdad del ser, como en Hegel. Por el contrario, remite a la escisión pro-ducida por la palabra poética. Ella nombra lo Sagrado. ¿Por qué, aquí, esta aparición de lo sagrado, cuando estábamos hablando, con Hölderlin, de la «naturaleza divinamente bella» y, con Heidegger, de la copertenencia de ser y hombre en la que se da la *verdad del ser*, esto es, el «acaecimiento propicio», el *Ereignis*?

Nombrar es diferenciar, distinguir: en este caso, contraponer armónicamente la posición libre del Yo poético y la naturaleza externa. Pero, ¿dónde ha lugar esa contraposición? ¿Dónde, con Heidegger, la copertenencia? Obviamente, en el *fondo* común a ambos. Ese *Urgrund*: justamente lo Sagrado, se nombra entonces por vía de *alusión*, indirectamente: como en un *dar juego* o *Zuspiel*, según la segunda «juntura» (*Fuge*) de los *Aportes a la filosofía*.

15. *Der Satz der Identität*. En *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe de A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 78.

¿Es posible, entonces, que una Palabra religue, condense y poetice aquello que los nombres dispersan? ¿Es posible una palabra *phásis*, no dicha en una *katáphasis*? Sí, es posible, pero todavía no. Esa palabra queda pendiente. De ahí la tristeza del poeta: la nominación de lo Sagrado, siempre por «nombres auxiliares», lo deja «com-parecer», sí: pero sólo como en una «mirada de soslayo». Esos destellos, que fundan historia al brillar en la palabra del poeta, son los *dioses*, los mensajeros de lo sagrado. Antes pudo nombrarlos, sobre el fondo de lo sagrado. Pero ya no. Y no puede hacerlo porque el último Dios de este nuestro «envite destinal», cuyo agotamiento experimentamos ahora —de ahí el ansia de lo sagrado—, se encarnó como *hombre*, y dejando la *morphé theoû* tomó libremente la *morphé douloû*. Él, el gran *Poietés*, también se puso libremente como contrapuesto a una esfera externa, y así «se alienó él mismo, tomando figura de siervo, llegó a ser como cualquier otro hombre, y se le halló con los ademanes y rasgos de hombre»[16]. Pero los resultados de su infamante muerte en la cruz han sido tan ambiguos como su propia vida. Pues de un lado Hölderlin, el poeta, ve en la muerte de este «sereno Genio» ciertamente el anuncio «del fin del Día». Pero en la «Noche del Mundo» que entonces comenzó,

> Cuando el Padre apartó su vista de los hombres,
> y con razón empezó el luto sobre la tierra,
> [...]
> el coro celeste dejó, como signo de que él había estado allí
> una vez, y de que de nuevo volvería, algunos dones, de los cuales
> nosotros pudiéramos disfrutar humanamente, como antes[17].

Por el contrario, Hegel, el filósofo, piensa que esa muerte fue «una vez y para siempre» y que ella habrá de producir, en la modernidad de la máquina y el mercado, la «divinización» del hombre, anunciada ya por san Pablo. Y, con ella, el eclipse de lo sagrado. Pues éste ha dejado de ser ya el fondo de provisión y ha tomado nombre, y nombre *propio*, en Jesucristo, de manera que ahora lo Sagrado no se retrae ya como antes a su fondo inescrutable, permaneciendo allí como «lo inefable». Más bien quien se acoja a ese nombre quedará «santificado», por delegación de la gracia divina. Y así puede escribir san Pablo a la comunidad de Dios en Corinto: «Santificados en Cristo Jesús, los llamados a ser Santos, junto con todos aquellos que apelen al nombre de Nuestro Señor Jesucristo»[18]. Andando el tiempo, los «santificados» tomarán el nombre mismo de su Dios, se llamarán *Christen*,

16. Filipenses 2, 7.
17. «Als der Vater gewandt sein Angesicht von den Menschen, / Und das Trauern mit Recht über der Erde begann, / [...] Liess zum Zeichen, dass einst er da gewesen und wieder / Käme, der himmlische Chor einige Gaben zurück, / Derer menschlich, wie sonst, wir uns zu freuen vermöchten» («Brot und Wein», 8.ª estrofa, vv. 127-128 y 131-133).
18. 1 Corintios 1, 2.

y al fin decidirán que lo Sagrado mismo está ya de más. Pues como dice Hegel: «al introducirse el espíritu divino en la realidad, la liberación de ésta para elevarse hacia él ha hecho que aquello que en el mundo debía ser *sagrado* haya sido desplazado [*verdrängt*; en Freud: 'reprimido', F. D.] por la *vida ética*»[19]. Y es que él, Hegel, cree haber *desenmascarado* como «genuino contenido ético» aquello que, en su no-verdad, se presentaba como algo *sagrado*. En nuestros días, Jürgen Habermas llevará al extremo esta «represión» (cuyas resonancias psicoanalíticas no pueden escapársenos, hoy) al tildar el culto religioso de «institución total»[20], propia de sociedades arcaicas, cuyo retorno conduciría (como se deja entrever) al fascismo. Y así como Hegel desplaza la sacralidad a la eticidad, Habermas la sustituye por la «ética discursiva».

Y sin embargo, obstinado, el Poeta aguarda, hasta que su palabra se hace visión, *phásis*:

> ¡Pero ahora se hace de día! Yo aguardé y lo vi venir,
> y lo que yo ví, [que] lo Sagrado sea mi palabra[21].

Hölderlin no dice que *su* palabra sea sagrada, y menos que ella *es* lo sagrado. Lo que él quiere es que ella corresponda a lo que el poeta vio; desea, dubitante, que así sea. Porque lo que él nombra a continuación proviene de lo sagrado, pero *no* es lo sagrado, sino su manifestación o despliegue. En el «hacerse día» de su visión es la naturaleza la que sale a la luz. Lo sagrado queda atrás, oculto tras ella, que es su despliegue-esencial (*Wesung*, en Heidegger). De lo Sagrado mismo, el poeta sólo se atreve a pronunciar dos nombres: «la firme ley» y «Caos»; en efecto, según esa Ley:

> [...] como otrora, engendrado del Caos sagrado,
> se siente de nuevo a la Llena de entusiasmo,
> otra vez se siente a la Hacedora de todo[22].

Adviértase la copertenencia: engendrados por el caos son, «como otrora», el entusiasmo del Poeta, que corresponde así al espíritu poético, y la Naturaleza omnicreadora. En la Palabra, espíritu y naturaleza se reúnen: justamente esa reunión entre el pensar y el ser (dicho en términos filosóficos) era la buscada por Hölderlin, *per impossibile*, en «Juicio y ser». Del espíritu dice Heidegger que él es «la unidad aunadora, que deja aparecer la

19. *Enzyklopädie* (1830), § 552 A, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, vol. 10, p. 358.
20. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, vol. 2, p. 134.
21. «Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen, / Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort» («Wie wenn am Feiertage», 3.ª estrofa, vv. 19-20).
22. «[...] wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt, / Fühlt neu die Begeisterung sich, / Die Allerschaffende wieder» (vv. 25-27). Adviértase que *Begeisterung* significa normalmente «entusiasmo». Pero Hölderlin aprovecha que el término sea femenino para convertirlo en epíteto de la diosa Naturaleza, aludiendo a la vez al sentido literal de «llena de espíritu (o de dios)», como en el original griego *enthousiasmós*.

conjunción de todo lo efectivamente real en su reunión. Por eso, el espíritu es esencialmente, en sus pensamientos, el 'espíritu común'»[23]. Y llama a la Naturaleza *das Lichte*, «lo leve», que «deja brotar todas las cosas en su aparecer y en su lucir, aquello en relación con lo cual se yergue todo lo realmente efectivo, inflamado por él, en su propio perfil y medida» (EHD, 60).

Nada más lejos del «totalitarismo» temido por Habermas. Dos veces ha aparecido aquí el verbo *lassen*. Y como se pondrá de relieve en los *Seminarios* heideggerianos, ése el sentido más hondo del ser: *das Lassen*, «el dejar ser al ente»[24]. Aún más originario que el dar está el activo «dejar ser», hacer que algo sea *de por sí*: hacer y dejar hacer incluso para el fracaso y el decir fallido (*versagen*), para el «descoyuntamiento» en el que la esencia del ser se torna en *Unwesen* (contra-esencia) y, por ende, el mundo en «in-mundo».

¿Quién deja ser? ¿Acaso la Naturaleza, el Ser de lo ente? No, sino su origen, el «lugar» del que proviene: lo «Sido-una-vez», y en virtud de lo cual hay una vez, y otra: *das Einstige*, en Hölderlin indirectamente nombrado («como otrora», decía en el poema). *Einst* es un término ambiguo: puede significar lo dado antes, «lo sido», y también lo que vendrá una vez: «lo futuro». *Das Einstige*, el tiempo originario, traza así un arco en el que se conjuntan «ahora», o sea: en esta «llegada» de la Naturaleza, el «hecho de haber sido» y el de «estar viniendo-hacia». Por eso es la naturaleza «más antigua que los tiempos», pero no «lo más Antiguo»: no es ella «el tiempo originario»: eso sólo lo es el Caos, lo Sagrado. Sólo que el Caos mentado en la palabra poética no es nuestro «revoltijo» del Diccionario. Hölderlin ha leído ese nombre originario en su Hesíodo:

He toi mèn prótista Cháos génet'[25].

«Así pues, antes de todo surgió Chaos». Hesíodo no dice que antes *era* Caos, sino que «surgió a la luz del día» (como si dijéramos, con Hölderlin: *tagte*; recuérdese la *phásis* de Aristóteles). No que él fuera engendrado, sino que él es la *Génesis*: porque él, lo Sagrado, no *es*, sino que despliega la esencia; o mejor: «Se da», *Es gibt*. Pura donación-de-destino: *Schickung*, por él hay «destinos» (*Schicksale*), una vez y otra, distintos para cada «modo de ser hombre». Por eso nos recuerda Heidegger: «Sólo que *cháos* significa en primer lugar lo que desencaja, la fisura que hiende, lo Abierto que abre de antemano, en donde todo está engullido» (EHD, 62). Lo Sagrado no es pues «el destino» (*das Schicksal*), sino «lo susceptible de envío» (cf. «Andenken»; EHD, 105). O dicho de otro modo para decir lo mismo: el acaecimiento propicio (*Er-eignis*) no es el ser, sino la *verdad del ser*. ¿Aca-

23. «*Wie wenn am Feiertage...*», en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt a. M., [5]1981, p. 60. Citaremos en adelante EHD.
24. GA 15, 363.
25. *Theogonia*, v. 116.

so es entonces lo mismo el *Acaecimiento* y lo *Sagrado*? No exactamente. Pero ambos *pertenecen a lo Mismo*, que sigue siendo inexpresable.

Así, como un «juego en común», y no como una «derivación lógica», es como cabe entender a mi parecer el famoso *dictum* de la *Carta sobre el Humanismo*: «Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de esta esencia cabe pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad *puede* venir pensado y dicho eso que la palabra 'Dios' *debe de* nombrar»[26]. Es preciso atender cuidadosamente aquí a los verbos *modales* que escanden cada afirmación. Heidegger no dice que lo Sagrado se derive de la verdad del ser, o sea: del *Ereignis*. Dice que la *esencia de lo sagrado* (o mejor, con los *Aportes*: *la esenciación o Wesung*) se *deja pensar* desde la verdad del ser. Y ello porque esa esencia es lo Mismo (como en el *touto* del fragmento 8 de Parménides) que *se da* para el *Ereignis* y para lo *Sagrado*. Aquí está hablando el pensador; el poeta nos ha dicho en cambio «lo correspondiente», pero de manera inversa, a saber: que naturaleza y espíritu han sido «generados a partir del sagrado caos», y que él quiere que su Palabra «sea lo sagrado».

La segunda afirmación de Heidegger no dice que la *divinidad* se derive de lo Sagrado, sino que hay que pensar, que es necesario pensar la esencia de aquélla a partir de la esencia de éste. Porque la esencia de la divinidad es «el despejamiento, la vasta amplitud», que hace acto de presencia como la tierra hesíodica, *eurysternos*, de ancho pecho, *pánton hédos asphalès aieí*, «sede segura abierta de siempre para todos los seres» (*Theog.*, v. 116): el cobijo que alberga tanto a los dioses bienaventurados como al Tártaro brumoso. Pero también se ofrece a los mortales como el ancho cielo, del cual surge toda medida. La «divinidad» es así la innominada «aparición de la esencia de lo Sagrado». Ella, la divinidad, deja ver —hace que se vea— sin ser ella misma vista, y a la vez es «la leve amplitud, la región esencial» que, como un umbral o un *vano*, concentra lo Sagrado en su Mensajero, es decir, en el dios que ella, la divinidad, permite que aparezca ahí delante. Aquí, sea dicho de paso, Heidegger es más hegeliano de lo que aparenta. Pues en efecto: «*La esencia tiene que aparecer*»[27].

Comparada con esta «necesidad», con esta «vuelta a sentir la penuria» (así podría descomponerse *Notwendigkeit: das Wenden der Not*, «el volver la penuria»), es significativa la dubitación con respecto al dios. Aquí juega el pensador con el «deber ser» del significado habitual del nombre de Dios, propio del «*uno*» (p. ej.: «se dice» que Dios debe ser tal o cual cosa); mas también con el verbo «poder». Partiendo en efecto de la esencia de la divinidad *puede* ser dicho y pensado lo que ese nombre «quiere decir». Puede serlo, pero ello no «es lícito». Porque la esencia de la divinidad, es decir: el despejamiento o *Lichtung*, está encomendada-de-propio a la palabra y al pensar humanos. Y ambos pueden fracasar, no saber decir a derechas. En la

26. En *Wegmarken*, GA 9, 351 (subrayado mío).
27. *Wissenschaft der Logik*, Düsseldorf, 1978, p. 323.

era de la imagen del mundo, en nuestra «noche del mundo», ciertamente, «faltan nombres sagrados»[28]; los dioses han huido, pero no lo Sagrado, que sigue alboreando aún, crepuscular. Lo sagrado *dispensa*, en el doble sentido de que él es «la *dispensación*, el envío de representantes de los distintos destinos», y a la vez la «desconexión», la acción de liberarse de los dioses. En este estricto sentido, *lo divino* es ciertamente *lo absoluto*, en el sentido de *ab-solutum*: lo «suelto» y separado de todo. Pero precisamente en esta ocultación anida la acción de cobijar la «salvación». Pues bien puede ser que lo «velozmente perecedero» sea lo divino. Pero no es lo Sagrado. Éste permanece como lo permanentemente inminente: como el fondo pendiente de provisión. Por eso es lo Sagrado también el intervalo, el tiempo del tránsito, la «capacidad de mediar» entre los intermediarios ya sidos y los aún venideros: los dioses huidos y los futuros. Por eso es también «lo Inmediato, la firme Ley». Así se dice en el hondo comentario de Hölderlin a su versión de «Lo Supremo», de Píndaro:

> La Ley,
> el rey de todos los seres, mortales e
> inmortales; por ello precisamente conduce,
> poderosa,
> el derecho más justo con mano suprema[29].

Y Hölderlin comenta:

> Tomado rigurosamente, lo inmediato es tan imposible para los mortales como para los inmortales; el dios, según su naturaleza, tiene que diferenciar mundos distintos, porque los dones celestes, dada su índole, han de ser sagrados, sin mezcla. El hombre, en cuanto cognoscente, tiene que diferenciar también mundos distintos, porque el conocimiento sólo es posible por contraposición. Por eso es lo inmediato, rigurosamente tomado, imposible tanto para los mortales como para los inmortales. Pero la estricta capacidad de mediar es la ley (2, 769).

Estamos ante la misma aporía —ahora poéticamente expresada, no filosóficamente— que aquella con la que se enfrentara Hölderlin en «Juicio y ser». Lo Indisoluble, lo Inmediato, lo Simple: en suma, eso que antes llamara el poeta «el ser absoluto», es imposible para el dios porque, *katà physin*, la diferenciación que constituye la Naturaleza (o sea: lo leve del despejamiento que es encomendado al dios), está inmediatamente contradicha por el encargo o misión a él confiado, a saber: entregar los dones celestes a los hombres; pues esos bienes, por ser sagrados, han de ser puros, sin mezcla (esto es: simples). Pero lo Sagrado es también imposible para el

28. «Heimkunft», 6.ª estrofa, v. 101: «Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen».
29. «Das Gesetz, / Von allen der König, Sterblichen und / Unsterblichen; das führt eben / Darum gewaltig / Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand».

hombre porque, como sabemos, conocer es ya contraponer. Pero ¿sabemos acaso lo que, en el poeta, significa el término «imposible»? Imposible (*unmöglich*) es el poder supremo, pues ese poder consiste en purísimo «dejar ser», por desinteresado amor (tal el significado literal de *mögen*). Y ni mortales ni inmortales son capaces de ello. Lo susceptible de envío (como destino *apropiado*) y, al mismo tiempo, lo que se envía en él, por parte de lo Sagrado, es algo que cabría expresar así: Por esta vez, ello (el ser así, o de otra manera) *bien puede* con-venir, estar *destinado* de tal o cual forma, de modo que el destino de cada caso deje o haga ser al ente en su ser propio, haciendo que la palabra se logre o, al contrario, que la cosa libremente se malogre. Si lo Sagrado, que es pura Gracia, puro «hacer el Favor», fuera posible para el dios, éste lo absorbería y lo pondría a disposición propia, para su gloria, de la misma manera que en la interpretación vulgar de las palabras de san Pablo sobre los «santificados» podría leerse que Jesucristo ha usurpado la «esencia del fundamento originario del Padre», ya que es el nombre de Cristo el que detenta «el Poder supremo», como si fuera esto la premonición de que, con el tiempo, la Comunidad de los Fieles usurpará el nombre de Cristo, hasta disolverse en la «eticidad» cantada por Hegel o en la habermasiana ética discursiva del «consenso».

Se olvida así que el propio Cristo ha dicho: «Nadie viene al Padre sino por mí» (Juan 14, 7). De este modo, se presenta literalmente como el «Mediador de todo lo susceptible de mediación». Y sin embargo, ni siquiera los suyos lo entendieron. Pues Felipe le replica: «Señor, muéstranos al Padre, que con ello nos conformaremos» (14, 8). A los discípulos les «bastaría», se quedarían «en paz», si Cristo les mostrara lo Sagrado. De ahí la extrañeza que Jesús experimenta ante tamaña petición. Pero sus palabras resultan ambiguas para los hombres, pues que también él, y sobre todo él, según «tiene que diferenciar mundos distintos» (de acuerdo con las palabras antes citadas de Hölderlin). En efecto, Su reino *no* es de este mundo (luego existe Otro, el verdadero). Y sin embargo, por seguir con la aporía descubierta por el poeta alemán leyendo al viejo poeta griego, la «donación» que él ofrece debe estar «no mezclada». Por eso, por esa necesidad de pureza, la contestación del Hombre que es Dios parece indicar una identificación absoluta: «Felipe, quien me ve a mí ve al Padre» (14, 9). Y sin embargo, toda ambigüedad debería haber quedado ya disipada. Pues Él, sigue diciendo, no es el Padre, sino la irradiación de lo Sagrado: «Las palabras que yo os dirijo no las hablo por mí mismo. Es el Padre, que en mí mora, el que hace las obras» (14, 10). Es más: incluso el mismo Cristo parece dudar de su propia misión como Mediador cuando, a la hora de la muerte, lanza al Padre la pregunta imposible, sin respuesta: *Eli, Eli, lama sabachtani*, dando después un grito tan humano que ya es casi animal: «Pero Jesús gritó fuertemente, y murió». Sólo en Juan 19, 30 encontramos una conclusión verdaderamente divina por parte de Jesús, pero no como consecuencia de la pregunta imposible, que falta aquí, sino como comentario de un hecho trivial: probar el vinagre. Tras haberlo gustado,

en efecto, dice Cristo: «Perfecto», *Tetélestai*. Ésa debiera haber sido más bien la respuesta que Cristo diera a su propia pregunta por el abandono: lo Sagrado se retira para dejar libre sitio a lo profano. A ello corresponde filosóficamente, a mi ver, el verdadero *abandono del ser* heideggeriano.

El abandono es del ser, pero no del ser de lo ente (esto es, de lo ente en total), sino del *ser* sin más (*Seyn*): sin respecto alguno ya con lo ente. Ese abandono no es, contra Hegel, una libre expedición en la naturaleza, de modo que lo Lógico latente en ella pueda ser luego recogido sin resto por el Espíritu, hasta llegar a una plena reconciliación. No es un «libre expedirse», sino un «dejarse ir»: una donación de sí a lo otro, y a la vez un retirarse de lo otro, dejando ser a cada ente en su ser, y a la vez dejando ver en el mundo, clamorosamente, la falta del Dios y, por ende, la *ausencia de lo Sagrado*. Dicho sea de paso, esas consideraciones muestran la posibilidad de una fructífera controversia del pensar meditativo heideggeriano con el pensamiento religioso *trinitario*, más allá de agresivas afirmaciones como el famoso *motto* de la «juntura» de *Aportes*, dedicada a «El último Dios»: «El completamente distinto contra (*gegen*) los dioses sidos, y en especial contra el cristiano»[30]. Agresivas, en caso de que se entienda este *gegen* como un «estar en contra», y no —como sería muy plausible— como un encuentro, un «ir hacia»: lo propio del «advenimiento» del Dios del otro inicio en dirección a la «proveniencia» de la época de la metafísica. No es posible olvidar al respecto que en la «Carta a un joven estudiante» de 1950, y refiriéndose precisamente a la «falta de Dios y de lo divino», dice Heidegger de esa ausencia que ella es «en primer lugar la presencia anunciadora de la oculta plétora de lo sido, reuniendo de este modo eso que despliega la esencia de lo divino en lo griego, en lo profético del judaísmo, en la predicación de Jesús»[31].

De acuerdo con ello, ahora quizá nos sea posible empezar a sacar a la luz, meditativamente, y no al ras del entendimiento nivelador, la misteriosa paradoja que reluce en la última estrofa de «Vocación de poeta»:

> Pero sin miedo permanece, como debe, el hombre
> solitario ante Dios; lo protege la sencillez,
> y no le hace falta ningún arma ni ninguna
> astucia, mientras ayude la falta de Dios[32].

«Mientras ayude la falta de Dios». Esto es lo decisivo, y extraño. Dios «aparece» como lo que «falta», como aquello que en apariencia le haría falta al hombre para completar su ser. Pero esa apariencia es engañosa. Parece como si Hölderlin hubiera sospechado de antemano lo que su amigo de antaño, Hegel, iba a escribir en la *Fenomenología del espíritu*, y quisiera refutar *avant la lettre* sus palabras. Ciertamente, Hölderlin había abandonado

30. *Aportes a la filosofía*, GA 65, 403.
31. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967, vol. II, p. 57.
32. «Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann / Einsam vor Gott, es schützet die Einfalt ihn, / Und keiner Waffen brauchts und keiner / Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft» (2, 307).

ya hace tiempo lo que Hegel critica, a saber: que el conocimiento consista en un «infinito acercamiento» al Absoluto[33]. Pues, según dirá luego Hegel, ese conocimiento progresivo sería como «la liga para cazar pájaros», que pretende apresarlos sin alterarlos en nada. Si así fuera, dice: «bien que se burlaría de esa astucia, si en y para sí no estuviera ni quisiera estar ya junto a nosotros»[34]. Este inciso es vigorosamente negado de antemano por Hölderlin. Es verdad que ese «hombre solitario» no precisa de argucia alguna, pues lo protege su misma sencillez. Sólo que cabe preguntarse: ¿acaso se refiere aquí a Hölderlin a un «estado de ánimo»? En absoluto. La sencillez es lo simple: lo Sagrado y, por ello, *simplex*, sin pliegue ni doblez. El hombre está erguido, sin temor, ante Dios *justamente* porque Dios *fehlt*. ¿Qué puede significar esto? Dios y el hombre forman un pliegue (*Zwiefalt*): el pliegue de la sencillez (*Einfalt*). Pero el hombre está solitario ante un Dios que falta. Si éste estuviera y quisiera estar junto a sí, y además se identificara con el Absoluto, entonces sí que utilizaría el hombre esa fuerza ínsita en él para utilizar en su provecho la naturaleza. Tal es la famosa astucia de la razón: «Aquí, el impulso se retira totalmente del trabajo; deja que la naturaleza se gaste, contemplándola tranquilamente, y rige con poco esfuerzo el todo: astucia. Tal es lo que honra a la astucia frente a la fuerza: coger a la fuerza ciega por un lado, de modo que ésta se dirija contra sí misma». Y Hegel añade al margen de este manuscrito de 1805-1806: «el *amplio* lado de la violencia viene atacado por la aguda punta de la astucia»[35].

Tanto a Hölderlin como a Heidegger les repugnaría esa *astucia*, por la cual utiliza el hombre la supuesta fuerza ciega de la naturaleza para desgastar a ésta en su propio provecho. Para evitar esta devastación del mundo es necesario en cambio separar al hombre de Dios, de modo que el mortal *sienta* esa falta como una ayuda. Una ayuda, ¿para qué? Para sentir el *dolor* de su propia mortalidad, de su desgarramiento del dios. Y así, sólo a través de la constancia de esa soledad (frente al estar ínsito hegeliano y paulino del Dios en nosotros), puede presentir también la dicha de la aparición futura del Dios. La máxima tristeza y el máximo gozo están aquí unidos. Pero el dolor es previo. Necesariamente:

> Muchos intentaron en vano decir alegremente lo más alegre.
> Aquí es finalmente donde ello se me manifiesta, aquí, en la tristeza[36].

Sólo a partir de la esencia de la tristeza, es decir a partir del dolor, puede llegar a expresarse *lo más alegre*. Pues como señala Heidegger en

33. Cf. la carta a Schiller de 4 de septiembre de 1795 (3, 203).
34. *Phänomenologie des Geistes* (= Phä), Meiner, Hamburg, 1980; *Gesammelte Werke*, vol. 9, p. 53.
35. *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, en *Jenaer Systementwürfe* III, Düsseldorf, 1976; GW 8, 207.
36. «Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus» (*Sophokles*, 1, 221).

las lecciones sobre «Der Ister»: «El dolor es el propio saber del hecho de ser diferentes (de estar-separado), en cuanto que es la mutua pertenencia de hombres y dioses la sola en poseer el carácter de separación, propio de la lejanía, y de tener por ende la posibilidad de la cercanía y, así, la dicha del aparecer»[37].

¿Qué es entonces, según esto, lo Sagrado? Lo Sagrado es la diferencia misma (*Unter-Schied*), la «firme posibilidad de mediación de la sencillez», que mantiene separados, diferenciados los respectos. Pero no con igual rango. Quizá el texto más célebre de Hölderlin[38] señala, con alguna vacilación, que Dios es «manifiesto como el cielo». Y que por ello «Es la medida del hombre»[39]. El Dios o los dioses son en efecto *la revelación, en cada caso distinta, de lo Sagrado.* Dan la medida a los hombres porque ellos proceden de lo no susceptible de medida. Pero precisamente por ello deben estar alejados, separados de los hombres, como lo está el cielo respecto de la tierra. Por eso: «Lleno de mérito, y justamente de modo poético, vive el hombre en esta tierra». El hombre habita la tierra sirviéndose de las medidas del Dios ausente, cuya falta le ayuda en su mortalidad. Por el contrario, y en estricta justicia, si un Dios tuviera que habitar la tierra se encontraría desplazado, fuera de lugar. Así se entienden las palabras de Hölderlin sobre la angustia de Cristo en la Noche de Getsemaní. El sabe que va a morir, mientras que su condición de Hijo le debiera asegurar la inmortalidad.

> Y muy turbado estaba también
> el Hijo, hasta que
> al cielo viajó en los aires[40].

Adviértase el estrecho paralelismo en la construcción, comparando «Vocación de poeta» con estos versos de «El Único». Allí, el hombre puede vivir sin miedo ante Dios «mientras (*so lange*) ayude la falta de Dios». ¡Ante el Dios, pues, que falta, que quizás no consista sino en esa *falta*, en su ser echado en falta por nosotros! (Recuérdese lo dicho al principio sobre el *nihilismo*, esa inerte atmósfera ambiente.) Aquí, el Dios se halla afligido hasta que (*so lange, bis*) ascendió al cielo (repárese en el verbo en pretérito): no solamente, pues, necesita el mortal que el Dios sea «sido, rápidamente pasajero» y que a la vez sea su llegada, aunque pendiente, inminente. También lo precisa el propio Dios. Ambos lo necesitan para preservar, en la distancia, su respectiva esencia. Ser inmortal significa au-

37. GA 53, 190.

38. Que paradójicamente no puede afirmarse como *ipsa verba* del poeta, ya que procede de una novela de W. Waiblinger, *Phaeton* (1823); el texto empero, como el mismo autor confiesa, fue tomado de Hölderlin. Véase el comentario de J. Schmidt (1, 1095).

39. «In lieblicher Bläue...»; 1, 479.

40. «Und sehr betrübt war auch / Der Sohn so lange, bis er / Gen Himmel fuhr in den Lüften» («Der Einzige», 1.ª versión, última estrofa, vv. 100-102; 1, 346).

sencia de sufrimiento, de dolor, porque el Dios está falto de *tierra*, falta del elemento titánico o *aórgico*. Por ello no podría ser partícipe del mundo si el mortal (el Otro del Dios) no sufriera por él:

> [...] Pues como
> los Bienaventurados nada sienten de por sí,
> es necesario ciertamente, si decir tal cosa
> es lícito, que, en nombre de los dioses,
> y tomando parte, sienta otro,
> que les hace falta[41].

Recuérdese una vez más que la verdad simple sólo se alcanza, según Aristóteles, en un *thígein*, en un tocar o sentir. Pero los dioses, mensajeros de lo Sagrado, están de espaldas a éste: brotan por así decir del *espacio esencial* de la divinidad. Por eso es necesario que el hombre participe en el destino del dios. Tal es, de manera tan paradójica como en el fondo tautológica (pues el hombre está en referencia al Dios), su propia «parte»: su *moîra* o destino. De ahí la actitud dubitativa, medrosa de Hölderlin. ¿Acaso no supone esto una desmesura, una *hybris*? Ciertamente: en la «monstruosa coyunda» (*ungeheure Paarung*) del hombre y del dios, aquél ha de morir para que éste pueda sentir su «proveniencia de lo Sagrado». Sólo el hombre *muere*, porque sólo él puede y sabe propiamente morir. Como señala Heidegger en *Construir habitar pensar*, los animales, en cambio, «tienen mal fin» (*verenden*). Tal es el precio que el hombre ha de pagar por habitar poéticamente la tierra. Esto es lo que el hombre se merece: nada menos que saber morir.

¿Estamos ahora en disposición de cercar (¡no de definir!) en lo posible la compleja estructura de lo sagrado? Quizá sí. Mas no precisamente por su presencia en este final de la *noche del mundo*, sino por la «resonancia» que nuestra penuria (*Not*) encontrará quizá cuando una vez gire y *se vuelva* (*sich wendet*), dejando así de ser «carencia de penuria» (*Notlosigkeit*) para tornar a la terrible «necesidad» (*Notwendigkeit*) sagrada: la *Anánke*, atendiendo a ese inicio fulgurante en los primeros pensadores griegos y a su reflejo en la visión crepuscular hölderliniana. Pues como señala Heidegger: «Quizá consiste lo característico de esta época en la clausura de la dimensión de lo salvífico (*des Heilen*). Quizá sea ésta la única desgracia (*Unheil*)»[42].

Retengamos de este grave diagnóstico un punto esencial: lo Sagrado no es un ente, ni el Ser, ni mucho menos el ente supremo de la metafísica, sino

41. «[...] Denn weil / Die Seligsten nichts fühlen von selbst, / Muss wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Namen / Teilnehmend fühlen ein Andrer, / Den brauchen sie;» («Der Rhein», 8.ª estrofa, vv. 111-114; 1, 331).

42. *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, GA 9, 352. Una traducción literal, y bella además, habría consistido en verter *das Heile* por «la Gracia» y *Unheil* por «desgracia». Pero ello habría tenido unas resonancias *cristianas* ajenas a las intenciones de Heidegger.

una Dimensión, es decir un espacio esencial que libera la *posibilidad* de los distintos «usos»[43] entregados por los dioses a los hombres; en suma, que deja libre la posibilidad de habitar la tierra midiéndola en todas las dimensiones (no sólo geométricas o geográficas, sino ante todo históricas) en que se concreta aquella Dimensión originaria; midiéndola, sí, para encontrar la propia mesura en la custodia y salvaguarda de esas medidas, pero también perdiendo a las veces medida y mesura, por exceso de soberbia o, al contrario, por el angostamiento de la Dimensión en la *unidimensionalidad* del hombre hodierno. Según esto, lo Sagrado no sería siquiera un lugar, sino el espacio-tiempo que *da* lugar y demora a la vida de los mortales, si éstos saben escuchar-descifrar las señas de los *Angéloi*, de los dioses, mensajeros de lo Sagrado. En las lecciones sobre el «Andenken» de Hölderlin ofrece Heidegger una decisiva seña sobre el sentido de lo Sagrado como una «coyuntura de respectos», y no desde luego como un místico refugio nocturno, lleno de negras vacas: «El envío destinal junta los respectos de lo Sagrado a favor de los hombres y de los dioses, los respectos de dioses y hombres entre sí, y los respectos de esa reciprocidad misma para con lo Sagrado»[44]. Esta estructura que «despeja, aligerando el espacio» está escalonada de una manera cada vez más compleja y englobante:

1) del fondo a la superficie, como si se tratase de una «imprimación» (*Gründung*) pictórica, gracias a la cual pueden luego las figuras emerger del trasfondo (piénsese en los cuadros de Rembrandt o Velázquez). Pues sólo así «lo que lo Sagrado destinalmente envía deja estar a hombres y a dioses en su estado esencial»[45];

2) hundimiento (*Unter-Gehen*) de la superficie en el fondo: los dioses se ausentan; literalmente, se van al fondo (*zugrunde gehen*), dejando empero su huella en la palabra del «poeta que aguarda», en el *dictum* que siembra inquietud en los hombres y prepara «el retorno del coro celeste»[46]; por su parte, los mortales retornan a la negra tierra, pero no en vano, como sabemos por la sentencia de Anaximandro;

3) doble referencia vertical y recíproca, pero de desigual rango: para habitar la tierra, a los hombres les hacen falta (o lo que los hombres usan;

43. La *usanza* es esa «tradición» —en el sentido más hondo del término— que también se echa en falta en la introducción a esta obra colectiva. Por lo demás, y en lo que a mí personalmente respecta, entiendo esa donación *de los dioses a los hombres* en un sentido que está más acá de toda creencia religiosa *determinada*. Para vivir bajo el cielo que deja ver esa entrega (bien distinta al cielo plomizo del nihilismo) basta con saber acogerse a esos *modos y costumbres* que los pueblos han ido en cada caso modelando, y transmitiendo e intercambiándose unos a otros en una usanza que, como declara Antígona a través de Hegel en la *Fenomenología*: «nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar / lebt es, und keiner weiss, von wannen es erschien» («no es por cierto de ahora ni de ayer, sino que está siempre / viva, sin que nadie sepa cuándo apareció»). A ello, como en una suerte de profano *Amen*, añade Hegel, contundente: *Sie sind* («Existen»), Phä., GW 9, 236.

44. GA 52, 100.

45. *Ibid.*

46. Cf. «Germanien», vv. 24-27: «Nur als von Grabesflammen, ziehet dann / Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber, / Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt, / Und keiner weiss, wie ihm geschieht».

en alemán se trata del mismo verbo: *brauchen*) las medidas obsequiadas por los dioses y las convierten en «usos» que en la *usanza* vienen a ser transmitidos, promoviendo así la historia (*Geschichte*), acuñada por la donación del dios en el acontecimiento (*Geschehnis*) de su manifestación, única en cada caso;

4) remisión de la estructura global de manifestaciones a su «fondo originario». Como señala acertadamente Suzanne Ziegler: «En consecuencia, aquí es lo Sagrado tanto lo que envía y destina, lo que junta, como también un miembro de esa juntura»[47]. Es decir, y contra toda dialéctica, lo Sagrado no es reflexivo ni autorreferencial: despliega su esencia, *se destina* en su ir abriendo destinos. Y aunque se retiene a sí mismo, tampoco es por ello el «abismo» o el «desfondamiento» del último Schelling, sino solamente esto: un puro dejar-ser a las posibilidades del juego mutuo de la vida y la muerte.

¿Es posible encontrar una traducción, una «traslación» en términos filosóficos tradicionales de esta acción de juntar (*Fuge*)? Desde luego; y paradójicamente, podemos hallarla en el poeta que intenta balbucear en el lenguaje de la metafísica aquello que constituirá el eje de su modo poético de proceder. Como en *feed-back*, la palabra del pensador que intenta expresar el sentir del poeta se encuentra con la del poeta que quiere pensar lo que él siente. En esta conexión se cumple y explicita lo oscuramente anunciado por Aristóteles: el *thígein kaì phánai* de lo *alethés*, de lo verdadero y simple (de lo verdaderamente Simple).

Recordemos el aprieto en que Hölderlin, como teórico de la poesía, se hallaba. Tenía que salvar al Yo poético de su fusión en la fe irracional de Jacobi, y a la vez mantener eso que él llamaba en 1795 «el ser absoluto», y que en su poesía se desvelará como «lo Sagrado»: incólume y sin mezcla. Para ello necesita hallar una «tonalidad básica» en la que se enlacen la identidad, la distinción y la contraposición, o sea: eso que más tarde será pensado por Hegel en la *Ciencia de la lógica* como «determinaciones de reflexión». Pero la senda emprendida por el pensador-poeta será muy otra. Siguiendo todavía a *su* Kant, Hölderlin necesita de algo que sea paradójicamente recibido como *espontaneidad* (recuérdese la Regla General: la «posición por propia elección»), e inseparablemente, *uno actu*, algo excogitado, inventado en cuanto receptibilidad: un *quiasmo*, pues, un punto de cruce de términos contrapuestos. Ahora bien, el idioma alemán cuenta con un término cuyo sentido escapa tanto de lo «encontrado casualmente» como de la «invención»: algo que está más acá del hallazgo ideal y autoconsciente, y más allá de aquello con lo que uno se *topa*: de aquello que lo *encuentra* a uno.

De este modo puede ir Hölderlin más allá de la «línea fronteriza» kantiana, la cual remite a algo indiferenciado y oscuro tanto la multi-

47. *Heidegger, Hölderlin und die Alétheia*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 209.

plicidad sensible de lo dado como la inteligible (pero paradójicamente incomprensible) cosa en sí. Y de este modo, también, el destino dejará de ser algo que siente horror ante la luz, como lo era en Hegel; deja de ser una fuerza ciega, para tornarse en una donación que propicia la consecución del propio destino. El término que Hölderlin va a poner de relieve muestra en su propia composición el quiasmo de un *retirarse en y desde el salir al encuentro*. Se trata en efecto de la *Empfindung*, que Hölderlin rescata de su vulgar sentido de «sensación» en cuanto recepción de impresiones, para devolverlo a su origen etimológico: *ent-finden* («encontrar desde»), *Zuwurf* («envite hacia») que se oculta en el *Entwurf* (proyecto, pero literalmente: «envite desde»). En efecto, la esfera extrema en la que el poeta se encuentra viene reflexivamente desvelada como «autoposición» (recuérdese: ese «encontrarse» —la *Befindlichkeit* de *Ser y tiempo*— es la *pro-ducción*, el sacar a la luz por libre elección); pero el Yo poético está entonces así enteramente «fuera», volcado en lo «sentido-desde», *in partibus infidelium*, diríamos, sin retroceso posible a la clausura de un Yo trascendental. Y en esa absoluta donación a lo otro se salva el Yo, literalmente *in extremis*.

Pero el corazón, el centro o «punto de cruce» de la *Empfindung* no es ni el Yo ni la esfera externa, sino «el Sí-mismo», o mejor: lo Mismo, el espacioso dar lugar, propio de la diferenciación: el «entre-cortar» mismo (*der Unter-Schied selber*). Por eso llama Hölderlin a esta íntima experiencia «intimidad» (*Innigkeit*), o sea «lo destinal de la junta de lo divino, armónicamente contrapuesto, en el que el hombre se atiene a sí mismo como unidad, al atenerse el conocimiento en el hombre de lo divino, de lo simple, de lo armónicamente contrapuesto, en fin, como una unidad». Tal el recíproco-envío de dioses y hombres, señalado por Heidegger. Y Hölderlin subraya, terminante: «Pues esto es posible únicamente en la bella, sagrada, divina *Empfindung*»[48]. Esa sensación de lo otro en mí (y como mi más hondo, mejor «Yo») y a la vez de mí en lo otro (como mi propia Naturaleza, a la que estoy encomendado de propio, ordenado a ella) es:

1) bella, por ser dichosa, elevada y unitaria (en el fondo se muestran los rasgos de lo Sagrado como la «vasta Claridad jovial»);

2) sagrada, por no estar entregada a un objeto externo, casualmente encontrado, sino libremente donada para posibilitar mi propia «manifestación externa», ni estar tampoco sujeta a un fundamento sólo interno (con lo cual se evita la «línea fronteriza» kantiana, que propiciaría la mezcolanza de Eso que debe quedar sin mezcla: la doble huida «hacia delante o hacia atrás» de Fichte y de Jacobi), pero tampoco, en fin, esa sagrada *Empfindung* oscila, indecisa, entre ambos polos: externo e interno, como en la oscilante *polaridad* romántica (Heidegger sabía lo que decía al arrancar a Hölderlin de las divisiones académicas entre «romanticismo» y «clasicismo»);

48. *Über die Verfahrungsweise...*; 2, 546.

3) por último, es divina por no ser mera conciencia (con lo cual se perdería toda Vida, tanto interior como exterior), ni un mero aspirar a estar determinado ora subjetiva, ora objetivamente, ni ser tampoco (y con ello se despide Hölderlin de la intuición intelectual como órgano de la verdad) una «mera armonía, como la intuición intelectual y su místico sujeto en imagen, su objeto, y con pérdida de la conciencia y de la unidad» (2, 546).

Pues bien, todas estas afirmaciones —un rechazo de la ya vieja e inservible filosofía trascendental, a través de la cual ha debido transitar sin embargo trabajosamente el camino de pensamiento de Hölderlin— están acompañadas repetida y obsesivamente por el adverbio: *uneigennützig* («sin utilidad propia»). Ella, la sagrada *Empfindung*, libera a dioses y hombres de toda ansia, de todo instinto de posesión y centralidad. Y lo que late, el corazón de esta *Empfindung* es el puro donante dejar-ser de lo inútil (*Uneigennützigen*). Lo Sagrado apropia y encomienda a cada cosa a lo que a ésta le es propio, sin retener para sí sino la posibilidad de otras «misiones», de otros destinales envites. Por eso se da en él, en pura calma queda, el punto de flexión de eso que siente el hombre como «sentimiento total» de su propia resolución en y como pro-ducción, allí donde «todo está en contacto en el dolor y la alegría, en la pugna y en la paz, en el movimiento y el reposo, y figura y desfiguración se penetran infinitamente, yendo la una a la otra, de modo que lo que obra allí es un fuego celeste, en vez de terrestre»[49]. Y el recuerdo vuela al punto a los versos finales del interrumpido himno «Como cuando en día de fiesta»:

> El rayo del Padre, puro, no consume;
> y profundamente conmovido, de las penas del más fuerte
> compadeciéndose, el corazón permanece firme en las tempestades que caen de lo alto,
> en las tempestades del dios, cuando él se acerca[50].

Es el corazón de lo Sagrado, y a él permanece fiel la tonalidad fundamental del poeta: la sacra tristeza, que revela a lo más alegre en la divina *Empfindung*, única y distinta en cada caso —en cada envío destinal—, la cual dispensa los destinos de dioses y mortales. Y es señal de inigualable audacia el que haya sido un mortal, es decir, aquel que siente en sí todas las contradicciones del ser y del decir, todo el desgarramiento del mundo, el que se haya atrevido a descender al fondo originario *del corazón eterno*. No sin terror. De ahí el grito final: «Mas, ¡ay de mí! (*Doch weh mir!*)». Ésa es la verdad de lo Sagrado, a saber: que lo *Aunador* (*das Einigende*), la inaudita *Parousía* imposible de lo Inmediato, sólo a través del *descensus*

49. *Das Untergehende Vaterland* (también llamado: *Das Werden im Vergehen*); 2, 449.

50. «Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht / Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren / Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen / Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest» (1, 241, vv. 63-66).

ad inferos por parte de los mortales —y señaladamente por aquel poeta agitado por pensamientos mortales— puede volverse con ellos hacia la luz del día, permitiendo la vida y las palabras, como flores de sangre.

¿Podemos, hoy, corresponder dignamente a la nominación de lo Sagrado por parte del poeta y a la pensativa cavilación por parte del pensador? No lo sé. Queden en todo caso estas consideraciones escritas *in memoriam*:

Gracias sean dadas por eso a la memoria que, haciéndonos añorar lo pasado, dilató tan largamente nuestras presentes palabras[51].

51. *Phaidros*, 250 C-D.

SILENCIO Y OLVIDO COMO CONSTITUYENTES DE LA FILOSOFÍA

Arturo Leyte

1. Resulta difícil precisar qué se puede entender por «conciencia actual»[1]. «Actual» es un término relativo que cualquier tramo de tiempo puede reivindicar, sobre todo cuando la cuestión del tiempo se determina a partir de la idea de tramo que procede de una línea más larga, cuando no de la misma línea o sucesión pura. Por «actual», de todos modos, se señala a lo último —el último tramo— que es siempre donde se sitúa el que habla de «conciencia actual».

Cuando la cuestión del tiempo se comprende desde la perspectiva de sus tramos aparece un problema añadido: el de señalizar de forma suficientemente clara cuál es el principio y, en su caso, el final de cada uno. Generalmente, el principio de un tramo —y así también la propia constitución del mismo— siempre se descubre (o se impone) después, incluso cuando ha concluido, o justo entonces: es precisamente su clausura lo que le confiere el estatuto de tramo o de época reconocida aunque también pasada. La actualidad, entonces, es lo que viene después del pasado.

En la discusión acerca de la expresión «la conciencia actual», tal vez la novedad sobrevenga si entendemos que «actual» no es un calificativo de conciencia —su determinación, se podría decir— sino que, al contrario, ésta surge y se deriva del substantivo (nombre) «actualidad», como si propiamente hubiera conciencia —en el trivial sentido bajo el que reconocemos ese significado— a partir sólo de la actualidad[2].

Ya el título de este ciclo de conferencias se inserta en esta difusa problemática de la comprensión del tiempo desde el momento en que se habla de «rupturas», «transformaciones» y «actualidad». De hecho, ese título legitima la expresión «la conciencia actual» sobreentendiéndola, y ese so-

1. El ciclo de conferencias que estuvo en el origen de los textos aquí publicados llevaba por subtítulo: «Nihilismo, tiempo y experiencia en la conciencia actual».

2. Para el sentido de «actualidad», cf. A. Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, esp. Introducción, punto 2.

breentendido hace calladamente su trabajo, sobre todo desde la perspectiva de que se pueda llegar a reconocer que se presupone «conciencia» además o al margen de (es decir, «antes de» y «después de») la actualidad. Mi tesis, sobre todo cuando considera decisiva la irrupción filosófica de Heidegger, choca directamente con esta versión: es el significado de conciencia el que se genera solidariamente con el de actualidad y el uno y el otro resultan ser caras de un mismo fenómeno. En este sentido —y esto vale como tesis subsidiaria— resulta todavía mucho más difícil deslindar lo de «conciencia actual» de lo de «conciencia moderna». Se hace obligado apuntar, aunque sea muy brevemente, en qué consiste esta última para entender esa vinculación tan radical. Naturalmente, lo que se pueda decir aquí en estas líneas vale como apunte que por razones obvias no pretende exhaustividad alguna, sino reparar en dos aspectos. Lo moderno comienza con la remisión de la conciencia al sujeto: éste se vuelve entonces el principio de todo decir y conocer, pero de modo que se presupone distinguir entre lo que se dice y conoce —esencialmente reducible a enunciado del tipo «A es B»— de la pura operación de decir y conocer, que sería justamente aquello en lo que consistiría el sujeto o la conciencia. Justamente la filosofía moderna puede ser entendida como la paulatina transformación de esta diferencia hacia su disolución, desde el momento en que eso que se apunta como sujeto no es nada al margen de su contenido, cuya totalidad quedaría recogida de modo culminante en un juicio del tipo «A es A» dentro del cual todo tendría cabida. En cierto modo, ese supremo enunciado sería la expresión culminante de la actualidad total y por eso mismo, la expresión del sujeto. Por lo mismo que ese juicio («A es A») vale como culminación, cualquier otro distinto, que obligatoriamente tendría la forma «A es B», no sería sólo una parte sino sobre todo un *momento* del supremo juicio.

Si todavía en «A es B» sobrevive una parcialidad que deja margen a la posibilidad del que lo enuncia (pues «A es B» no alcanza, domina ni se extiende por todo), bajo «A es A» esa posibilidad se liquida a sí misma, de modo que hay que entender que o bien «A es A» vale como la expresión del mismo sujeto —consecuencia de lo cual sería que entonces la propia expresión «sujeto» puede desaparecer, pues ya no demarca nada—, o bien que el sujeto se multiplica en «sujetos», que aparecerían simplemente como elementos, restos y epígonos del gran juicio. En ambos casos, el resultado no es dispar. De todos modos, ese supremo juicio tautológico que todo lo incluye («A es A») no puede aspirar a una presentación sincrónica de su resultado, pues ese todo se escabulle por todas partes porque no todo puede aparecer en el mismo momento, sino progresivamente en la pura sucesión del tiempo. Ya Kant señaló al tiempo como la pura forma de la experiencia no sólo interna, sino externa, y de ese modo interpretó la estructura de la subjetividad a partir del tiempo, pero constitutivamente, es decir, no como si por una parte estuviera la subjetividad y por otra el tiempo, sino que la una surge con y por medio de lo otro: no hay la conciencia y el tiempo, sino lo mismo. Esta comprensión

culmina en el Idealismo cuando se reconoce que bajo el significado de sujeto, conciencia o, lo que es lo mismo, lo absoluto, sólo cabe entender un proceso, un proceso que no deja de ser el despliegue del enunciado, algo así como el recorrido mismo en el que se llega desde «A es B» a «A es A». Y en este proceso «desde... a...» consiste el sentido de lo absoluto —pues significado difícilmente puede tener semejante asunto— y se decide también el sentido de lo que se pueda entender como «actualidad». Porque ahora, por «actualidad» no cabrá entender simplemente lo que es ahora frente a lo que ya fue, si se quiere, el presente frente al pasado, porque éste forma parte constitutiva de aquel. Pero del mismo modo, tampoco el presente frente al futuro, porque éste queda recogido en la ineludible necesidad de acabar perteneciendo a lo actual desde el momento en que se trata de un despliegue de lo mismo (no ya de «A es A», sino de la identidad que subyace, del puro «es igual»). Así, lo que todavía no es, justamente no es *todavía*, pero llegará a serlo de modo que incluso su falta de presencia es sólo un defecto reparable. Lo que queda descartado es que pueda apuntarse a algo que constitutivamente no-es, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en no-ser: todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído, conocido, reconocido o manipulado. Ése es el sentido último de «actualidad».

Aunque el procedimiento de mi exposición, por obvios motivos de presentación, sea demasiado escueto, se puede reconocer que justamente bajo el significado de ese juicio supremo que se enuncia como «A es A» —un juicio que en realidad presupone un despliegue previo y posterior— se puede entender el propio significado de tiempo como sucesión, pero por eso mismo también el significado de tiempo como actualidad. Pero la actualidad no viene así a completar el significado del sujeto o la conciencia sino a constituirlo: cualquier transformación no viene a ser sino una modificación y una confirmación de «A es A», forma suprema del sujeto.

Y tal vez sea ante esta enormidad del sujeto cuando pueda comenzar a deslindarse un sentido mucho más frágil, desde luego también más vulnerable, de conciencia: aquel que no alcanza a todo y que, también constitutivamente, se declara ya de entrada como defectuoso. Pero lo que no cambia en ese deslindamiento es la determinación de la conciencia desde el tiempo continuo o infinito, es decir, desde la actualidad. Se tratará, en efecto, de una actualidad defectuosa, pero la señal de la «actualidad» dominará incluso ese defecto, como si entonces tanto el pasado como el futuro coexistieran obligatoria, aunque también defectuosamente, en el presente actual, única dimensión a la postre de lo que se pueda entender bajo el término «conciencia». Sea desde una topología como la que describe el psicoanálisis o un recorrido como el que traza Proust en su «tiempo perdido», en la conciencia se presupone un tránsito «de... a...» que aspira a incluirlo todo, aunque no pueda y sucumba en su aspiración. Esa derrota, ciertamente, determinará un carácter casi consubstancial a la conciencia: su enfermedad incurable y su estructural carácter patológico. Es como si

lo absoluto oculto incluso en el modo defectuoso de presentarse la conciencia, dominara a ésta de modo que ella nunca pueda presentarse como «finita», porque siempre hay un recorrido que no alcanza a ejecutar pero que de todos modos se ve obligada a emprender. Porque por «finitud» —contratérmino que se acaba de introducir— sólo habría que entender la dimensión original y extraña a la actualidad y, en consecuencia, la constatación de que «A es A» resultaría simplemente de una derivación o una invención ilegítima.

El proyecto de Heidegger tiene que ser reconocido a la luz de la introducción de este contratérmino y contrasignificado —la finitud—, que además es «contra» en un sentido radical, porque no aspira a cambiar un significado por otro sino simplemente a reconocer que no cabe significado —por lo tanto, que no cabe juicio— cuando se trata del tiempo, o lo que es lo mismo, de la finitud. No tiene justificación en estas líneas que se explique cómo ese programa heideggeriano de la «ontología fundamental»[3] tiene como meta ese trabajo negativo de desmontar cualquier sentido de ser («A es A») ligado al juicio y cómo ese desmontaje tiene que ver, como su contraimagen, con la articulación de la finitud, que no cabe en consecuencia entenderla al modo moderno, como un polo o una parte del horizonte más extenso, de la infinitud. La finitud es lo que no se enfrenta a la infinitud en la que todo se iguala —aunque sea a costa de disolverse— porque ella misma señaliza un *origen*, ciertamente indescifrable, al que no le cabe determinación y, menos que ninguna, la de la actualidad. ¿Se está sugiriendo, por lo tanto, que se trata de una finitud que no es caracterizable como actualidad? En cualquier caso, se está diciendo que esa finitud sólo puede proceder de la filosofía y no de cualquier proyecto práctico, por ejemplo político, que pudiera ponerla en marcha. Se trata, como diría el propio Heidegger, no de suplantar ese significado infinito del tiempo (del sujeto actual) por uno finito, sino de hacer visible cómo ese significado infinito procede del sentido mismo de la finitud, que no es un sentido temporal, sino que es la temporalidad misma. Heidegger plantea la cuestión en estos términos: «El problema no puede formularse así: *¿cómo se convierte* el tiempo infinito '*derivado*', 'en el cual' lo que está-ahí llega a ser y deja de ser, en temporalidad *originaria* finita?, sino ¿cómo surge de la temporalidad finita propia la temporalidad *im*propia, y cómo temporaliza ésta, *en cuanto im*propia, un tiempo *in*-finito desde el tiempo finito? Tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo 'derivado' temporalizarse como *in-finito*»[4].

3. «Ontología fundamental» vale como título del programa de *Ser y tiempo*. Sobre su sentido, cf. A. Leyte, *op. cit.*, I. 2. «El proyecto *Ser y tiempo*».

4. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [=SuZ], *Gesamtausgabe*, vol. 2, Frankfurt, 1977, p. 437 (ed. original, pp. 330-331). Trad. cast. de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, [3]2003, pp. 347-348. A partir de ahora se citará SuZ, indicando en primer lugar la página de la *Gesamtausgabe*, a continuación, entre paréntesis, la de la ed. original y, por último, la de la ed. española [= SuZ 437 (330-331), 347-348].

2. El programa filosófico que Heidegger tituló bajo la pomposa y a la vez tópica expresión de «ontología fundamental» —otro asunto es considerar por qué Heidegger utiliza inicialmente nombres de la tradición, precisamente como mecanismo para desactivar esos mismos nombres desde dentro— en realidad no tiene como meta avanzar hasta la consecución de un nuevo significado de tiempo, sino retroceder hasta la consideración del tiempo como origen, es decir, como finitud. Fíjese bien la cuestión: no se trata de convertir el tiempo en finito, sino más bien, de concebir que «finito» no es un adjetivo ni describe en general polo alguno de una oposición, sino un ámbito que, por otra parte, sería imposible entender a partir de su caracterización como esfera o substancia, extensa o pensante. Dicho en otros términos: no hay un ámbito o esfera que corresponda a la finitud, sino que la finitud misma es el ámbito cuando éste no se entiende al modo usual, espacial o temporalmente como franja o tramo de un horizonte superior, o, para ser más claros, cuando el ámbito no corresponde a *nada*. Pero se hace preciso señalar algo respecto a esta necesaria aparición del término «nada», que de entrada tiene que ver con lo que más arriba llamé «constitutivo no-ser», esto es, aquel no-ser que no consiste en que todavía no es, sino en que tiene que aparecer bajo esa forma, como tal no-ser. Esto significa tanto como que la nada, así entendida, tiene que aparecer, y esta manifestación es justamente lo que al comienzo de *Ser y tiempo* se llamó *fenómeno*[5]. En efecto, si bien fenómeno es lo que aparece, esto que aparece no deja de responder a la trivialidad de una apariencia, por más necesaria que sea, mientras que «fenómeno» entendido a partir de la nada tiene que ver con la revelación del defectuoso carácter estructural de toda manifestación. Fenómeno, bien entendido, es decir, fenomenológica y no sólo aparente o lógicamente, tiene que ver con la manifestación de ese «defecto» estructural que, como se estará suponiendo, no tiene nada de negativo en el sentido normal del término.

De lo que se dice en estas líneas tendría que estarse derivando una coincidencia entre los sentidos de «finitud» y «nada», de modo que por «ámbito», entonces, habría que entender más bien el propio defecto o la falla, como cuando hablamos de la falla de un terreno y nos paramos a considerar no lo que queda a cada uno de los lados, sino la propia interrupción, el propio «entre» en el que no resulta posible situarse porque no ofrece espacio para el sustento ni la sujeción. A ambos lados de la falla hay extensión, pero en el medio lo que hay es nada, aunque como se puede ver a partir de la plástica imagen, no deja de ser una nada que de todos modos sí se puede recorrer, aunque no nos lleve a ninguna parte, a ningún lugar seguro.

La investigación que Heidegger tituló «ontología fundamental» se propuso la doble tarea de destruir la comprensión del tiempo como sucesión

5. SuZ 47 (35), 58.

infinita y de retroceder de ese modo al *sentido* mismo del tiempo, sentido que se puede llamar —y esto es sólo una cuestión de nombres, que es lo que menos importa— «temporalidad». Y esta doble tarea se desarrolla por medio de la introducción filosófica de una noción tremendamente compleja, pero más que por su grandeza, por el matiz que tiene. Me refiero a la noción de *Dasein*. Es obligado dejar sin traducir el término, pues su traducción aniquilaría la posibilidad de comprender el proyecto de la «ontología fundamental». En efecto, si *Dasein*, siguiendo un criterio morfológico se traduce a partir de la composición de la palabra (*da* y *sein*), dado que conocemos la correspondencia de *sein* por «ser», simplemente diríamos que *da* constituye una suerte de determinación de *sein*, en cuyo caso lo de menos sería que este *da* se tradujera por «aquí» o por «allí» o por «ahí». *Da* vendría a ser simplemente una determinación de *sein*, pero se presupondría entonces una diferencia entre *sein* y *Dasein*. Y tal vez éste sea el camino para fracasar en el intento de comprender cómo a partir de *Ser y tiempo* realmente se alcanza a vislumbrar una transformación del sentido vulgar del tiempo, en concreto, aquel que lo hace coincidir con el significado de actualidad.

En realidad, desde el primer momento habría que poner en suspenso cualquier traducción de *Dasein*[6]. Habrá que entender, además, que ciertamente cabe distinguir entre *Dasein* y *sein*, pero sólo en el punto de partida de la investigación fenomenológica[7], porque el desarrollo de la misma —y en eso consiste, precisamente, el desarrollo— conducirá a ver que al final son lo mismo, que aquí significa: que se comprenden desde el mismo horizonte, desde el mismo sentido, es decir, desde la temporalidad. Dicho en otros términos, tal vez más escolares: si al principio de la investigación filosófica de *Ser y tiempo*, el *Dasein* es comprendido como un ente singular, el análisis de ese ente revelará que su singularidad consiste precisamente en que «no es» un ente, pero de tal modo que es precisamente ese carácter de «no ser» (no-es) lo que lo identifica.

Dasein es justamente el nombre que se introduce en el análisis para desmontar la coincidencia entre el tiempo y la conciencia. Así pues, *Dasein* no sólo no significa conciencia o sujeto, en el sentido moderno, sino que se propone como puro contra-significado. Entiéndase bien: no como significado alternativo, porque eso presupondría que *Dasein* tiene significado, sino como lo contrario a cualquier significado o esencia, lo que por eso mismo puede señalizarlo como origen. Pero de todos modos, esa proximidad al sujeto o la conciencia es no sólo inevitable, sino buscada, porque la cuestión de la conciencia como sujeto soberano —lugar del enunciado y la verdad— no se desmonta por medio de una alternativa, sino internamente. El procedimiento sería algo así como demostrar que en realidad la conciencia no es lo que parece modernamente —una substancia *llena* de contenidos—, sino un *vacío* a partir del cual puede en todo caso entenderse como finitud,

6. Cf. A. Leyte, *op. cit.* pp. 45-46.
7. Para esta idea, cf. F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Akal, Tres Cantos, 1999.

fuente más que de la verdad, la luz y el ser, del error, la sombra y la nada. Pero de todos modos no se puede entender que la investigación se conduzca en la dirección de demostrar que inicialmente la conciencia no es el *Dasein* y que finalmente, como resultado del análisis, se podría comprender a partir de él. Porque la conciencia, antes y después del análisis, sigue siendo ente, es decir, una determinación a cuyo ser siempre subyacerá la tendencia a llenarse, a tener un contenido. La cuestión del tiempo no se juega en la conciencia, aunque ésta sea el medio inevitable para la revelación del resultado: que lo que comienza siendo entendido como ente —el *Dasein*— no es ente, sino ser. Pero seguimos dando vueltas al asunto si no se dice algo de lo que incluso inicialmente se puede entender bajo el término *Dasein*: más que del «aquí» o del «allí», por *da* se podría entender que lleva implícito un cierto tránsito del «aquí» al «allí», un tránsito no muy diferente de lo que sería la línea en que consiste la falla. Tal vez así se entendería que esa línea define constitutivamente un límite, o lo que Heidegger llamará más tarde, *Unterscheidung*, una inter-cisión, o una cesura subyacente, pero no ya al *Dasein*, sino a todo ser por el hecho de ser. Así entendido, el término «Da-sein» sería redundante, pues *da* no dejaría de significar lo mismo que *sein*, que lejos de tener la consistencia de una substancia, igualmente presupone un cierto tránsito, pero un tránsito que es finito, que se acaba en sí mismo, que no trasciende más allá, sino que contiene esa misma trascendencia, porque él mismo consiste en ese trascender.

Naturalmente, esa coincidencia entre *Dasein* y *sein* no se encuentra en el punto de partida de la investigación, pero precisamente la misma estructura de la obra *Ser y tiempo* también puede entenderse como tránsito, a saber, entre la primera y la segunda sección, es decir, desde el momento primero en el que se trata sólo aparentemente del análisis de un ente con todos sus caracteres —que Heidegger denomina «existenciales»—, hasta el momento en el que esos caracteres se revelan a partir de la temporalidad, de modo que en un determinado nivel del análisis, precisamente cuando se ha abandonado el intento por caracterizar positivamente el *Dasein* como un ente o ser lleno de cualidades o propiedades, decir temporalidad o existencia viene a ser en el fondo lo mismo. No hay tal positividad, de ahí que pueda ganarse el sentido, es decir, la temporalidad.

Para tratar de simplificar un poco el asunto se podría decir que el análisis del *Dasein* se encuentra ahí como procedimiento no ya para desmontar la conciencia, sino para revelar que la conciencia tiene *tal* constitución que se puede desmontar desde sí misma, pero fundamentalmente porque su constitución no es la de una substancia, sino la de la pura existencia. En consecuencia hay que entender que el llamado «análisis existencial» se encuentra al servicio del reconocimiento del tiempo como finitud frente a la infinitud de la actualidad, y que no tiene otro cometido.

Así pues, la primera parte del análisis existencial consiste en entender la conciencia desde el *Dasein*. Y éste revelará algunos aspectos decisivos que se encontrarán en disposición de iluminar la que de todos modos si-

gue constituyendo la cuestión principal: la comprensión del tiempo desde la temporalidad, que en mi exposición, como se tratará de ver, es también la comprensión de la temporalidad como la nada. Pero vayamos al primer asunto, que es descubrir, es decir, desmontar, la conciencia desde las *indicaciones* del *Dasein*. Desde él nos llegan fundamentalmente dos: el silencio y el olvido. En realidad, desde el comienzo de la modernidad la soberanía de la conciencia se caracterizó por la infinita disposición a recibir y generar ideas, pero de modo que éstas, por así decirlo, llenaran el ser de la conciencia, confundiéndose con él. La conciencia soberana, permanentemente recursiva y sin final, es el resultado de una cierta interpretación, o mejor dicho, del olvido de que inicialmente, es decir, antes de que la conciencia se determine como contenedor de ideas y productora de enunciados, ella es interpretación. En realidad, como bien desarrolla *Ser y tiempo*, antes siquiera de pronunciar un enunciado, lo que se va a decir ya se encuentra interpretado. Por así decirlo, existencialmente interpretado (y aquí «existencialmente» significa muchas cosas, pero sobre todo, que se encuentra interpretado desde un fundamental encontrarse en el mundo, un comprender que en realidad es un constante pre-comprender y la posibilidad del habla)[8], y no lógicamente interpretado. Se trata, así pues, de dos modos de interpretación, de los cuales uno es original y otro derivado. Pero ese modo original, que es previo a cualquier recuerdo, se encuentra completamente transido de silencio y olvido. Dicho en otros términos: si no se presupusiera el olvido, tampoco cabría este sentido de interpretación, sino sólo el que surgiera del recuerdo y su elaboración. Olvido y silencio, en consecuencia, se dan la mano en ese original cruce en que consiste propiamente la existencia. La interpretación, solidaria del silencio y el olvido, es anterior a la gramática. Ésta supone la reducción del ser a un orden, y sobre todo, al orden supremo que dice, en un primer momento, «A es B», y posteriormente «A es A», culminantes enunciados que relegan —aquí olvidan, pero en otro sentido (el sentido que tiene en Heidegger la expresión «el olvido del ser»)— el «es» que hace posible esa vinculación y que, en general, hace posible todo. Porque el «es» tiene que ver, antes que con la cópula gramatical que después de todo une bloques antagónicos tratando de identificarlos (¿qué tiene que ver el sujeto con el predicado?), con el escondido «temblor» de la conciencia —que tal vez, entonces, ya no pueda llamarse así y tenga que renunciar a su nombre— que consiste en una permanente «llamada», pero no en una llamada a alguien para algo, sino justamente en el hecho de ser sólo llamada, llamada silenciosa[9]. Así, la constitución de esta llamada es, paradójicamente, el silencio, de modo que sólo así puede realmente abrirse la interpretación antes de que ésta aparezca como A o como B, es decir, justamente cuando sólo *es*. En reali-

8. Este análisis existencial del «ser-en» es el que se desarrolla en el cap. 5 de *Ser y tiempo*.

9. «La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio», SuZ 363 (273), 293.

dad, la conciencia, entendida como llamada silenciosa, sólo alude a que su constitución queda lejos de esa determinación moderna como substancia a partir de la cual soberanamente tiene lugar todo juicio. Como llamada silenciosa, queda próxima a la nada: es la propia nada, pero una nada que entraña un cierto movimiento, porque llama *desde* su máscara —su suplantación—, que consiste en aparecer impropiamente como operación de producir enunciados (y esto es justamente lo que Heidegger reconoce como modo impropio de la conciencia), *a* su origen, que no deja de ser el origen de la máscara y la suplantación; es decir, llama a su propia nada y su propio silencio. Y esta llamada silenciosa descubre una extrema culpabilidad, porque siempre como tapando el silencio se superpone ruido, es decir, enunciado. En realidad, la conciencia propiamente entendida no es lo que pueda suplantar a la conciencia impropia, sino la interrupción de ésta, pero del mismo modo que la existencia no suplanta a la substancia, sino que la interrumpe. Y esta *interrupción* constituye una primera señal de la temporalidad; también, si nos fijamos, una réplica del «entre» o la «intercisión» mencionadas. La conciencia, entendida desde el olvido y el silencio, único horizonte desde el cual tiene sentido original lo de la interpretación, no es nada, o si se quiere, es un constante desalojar lo que hay, y en primer lugar su propia hipóstasis como algo.

La conciencia, como lugar de la interpretación (más bien, como no-lugar), es igualmente el ámbito del olvido, que es constitutivo. En realidad, sin olvido no hay interpretación, sino enunciado. Olvido, así, no alude a algo muy distinto del silencio. Lejos, pues, de entender el olvido como un defecto y como una caída impropia a partir del recuerdo, que parece que fuera nuestro estado habitual —y lo es en el sentido lógico—, es el recuerdo el que aparece como lo derivado, porque tiene lugar a partir de la situación más original[10]. Pero en toda esta caracterización de la conciencia a partir del *Dasein*, que significa lo mismo que decir: a partir de la ex-sistencia, a partir de ese permanente «ex», «estar fuera», también se reproduce la tensión entre silencio y ruido, olvido y recuerdo, interpretación y enunciado, que es como reproducirse justamente un movimiento inherente a la propia estructura de la conciencia desde el *Dasein*. Se podría decir que este movimiento siempre se resuelve a favor de la conciencia y no del *Dasein*, o dicho de otra manera: siempre se resuelve impropiamente, porque la tendencia a que la referencia sea lo lleno y no lo vacío, lo compacto de una substancia frente a la nada, es imposible de frenar. No se vive permanentemente en la interrupción, para empezar porque la interrupción no es un lugar[11]. Así pues, lo que consiguen el silencio y el olvido, que constituyen la interpretación, es sobre todo *indicar* una interrupción, indicar que el origen se encuentra siempre fuera,

10. «Así como la espera de algo sólo es posible sobre la base del estar a la espera, así también el *recuerdo* sólo es posible sobre la base del olvido, *y no al revés*», SuZ, 449 (339), 356.

11. La interrupción es, en definitiva, el *Dasein*, es decir, el lugar inhabitable, o mejor, la misma inhabitabilidad (*Unheimlichkeit*), SuZ, 250-251 (188), 210-211.

porque lo cierto es que ni el olvido ni el silencio se pueden recordar ni decir. En realidad, uno y otro no son cosas o asuntos que se puedan recordar o hablar de ellas, sino, digámoslo así, simplemente «señales». Y esas señales son interrupciones que además dejan percibir otra cuestión, decisivamente relevante: que el «ex-» de la existencia viene definido por esas señales, el silencio y el olvido, que nos mantienen siempre fuera de nosotros mismos, indicando, no sólo ya nuestro ser, sino el ser a secas. Pero este «ex-» resulta posible pensarlo a su vez a partir de su posibilidad, que es lo que Heidegger reconoce como temporalidad, que también tiene la estructura de un «ex-». Efectivamente, futuro, pasado y presente, por este orden, que no son tramos de tiempo, ni relativo ni absoluto, son *éxtasis*[12], pero de modo, además, que no cabe hablar siquiera en plural de «éxtasis», sino del *éxtasis* en que consiste el tiempo, es decir, la temporalidad. Eso significa que fenomenológicamente la división entre pasado, presente y futuro no funciona, por así decirlo, *diacrónica*, sino *sincrónicamente*, entrecruzadamente. Frente al tiempo lineal, que es el modo habitual de concebirlo y percibirlo, el tiempo como temporalidad, es decir, como interrupción, o sea, como finitud y entre. Y a todo eso es a lo que Heidegger, también contra la tradición, llama «metafísica», es decir, interrupción decisiva en que consiste el *Dasein*, pero ya entendido como *Da-sein*, es decir, sobre todo a partir del guión que separa y que irreconciliablemente nunca llega a unir. Del seno de la conciencia surge la diferencia entre habla y silencio, recuerdo y olvido, porque el seno de la conciencia es ya esa misma metafísica, una tal por cuyo medio tal vez ni siquiera valga la pena hablar ya de conciencia, sino simplemente de *Da-sein*, es decir, de *sein*, pero cuando éste ya se entiende sólo a partir de su constitución, que es la temporalidad y que alude a un decisivo entrecruzamiento del que resulta protagonista la nada. Es decir, la nada o el ser.

3. Se podría decir que Heidegger, a diferencia de Proust, que parte ya de un significado de tiempo aparentemente nuevo pero que esencialmente procede de una modificación del concepto moderno de tiempo entendido como substancia, no busca el «tiempo perdido», porque ése es precisamente el que tiene delante, sino desmontar por medio del sentido o la temporalidad el significado moderno del tiempo como indeterminada sucesión. En efecto, a la postre —pero sólo a la postre, es decir, al final y no al comienzo de la investigación (el resultado es algo que hay que ganar)— se tendría que reconocer que *Dasein*, «ser», «sentido» y «temporalidad» no significan ni apuntan a cosas distintas. Y lo más esencial, no es que descubra la temporalidad y además haya tiempo, como si aquélla fuera el primer escalón para este concepto. Lo que se descubre, más bien, es que el sentido del *Dasein*, es decir, la temporalidad, no es distinto que el sentido del ser en general, porque entretanto, por «ser en general» no se entiende nada por encima o más allá del *Dasein*, sino lo que surge de

12. SuZ, § 65.

la transformación del *Dasein*, que esencialmente significa que ya no cabe hablar de *Dasein*, sino a secas del ser, pero reconocido como *Da*, es decir, no como «aquí» o «allí» o «ahí», sino como tránsito permanente del «aquí» al «allí»[13] o, utilizando una expresión más literaria del propio Heidegger, como el temblor que acompaña escondidamente a todas las cosas. No otra cosa se quiso decir líneas más arriba con lo de tránsito o movimiento interno inherente a cada cosa, incluida la conciencia, que se revela como una cosa más cuya característica no es pensar esto o lo otro, sino enfrentarse a su propia nada, a su propia sombra.

Todo *Ser y tiempo* es un fenomenal desmontaje de la conciencia por medio del *Dasein*, pero de modo que eso es justamente lo que devuelve una dignidad a la conciencia, completamente identificada con sus contenidos y con la historia de sus propios contenidos. En realidad, el propio Proust convierte a la conciencia en su historia, en su autobiografía, certificando esa tendencia de la modernidad que consiste en ir comprendiendo temporalmente lo que con anterioridad se entendió espacialmente. Subyace al intento de Heidegger pensar directamente eso que literariamente se llamó «temblor» y que alude fundamentalmente a un acontecimiento que consiste en *gestarse*[14]. Es aquí, paradójicamente, cuando esa ganada concepción de la temporalidad o el sentido se lee como metafísica. De nuevo hay que atender bien a la forma en que acabo de decirlo: no que se entienda metafísicamente o desde la metafísica, porque de nuevo eso presupondría que hay una concepción metafísica detrás por medio de la cual se interpreta todo. Ocurre más bien que eso que se acaba de llamar «acontecimiento» o «gestarse» es la propia metafísica, de modo que por ésta, lejos de entender una forma de entender y pensar el ser, hay que entender que vale como un nombre —un significante— del propio ser. Dicho en términos más literales: *el Dasein es la metafísica*[15]. Pero esto sobrepasa tanto el significado escolar y vulgar de «metafísica» (como teoría o ciencia de los principios) como el significado de ente inherente inicialmente al *Dasein*. Porque así entendido, *Dasein* consiste propiamente en la metafísica, es decir, en la ambigüedad o diferencia propia inherente a lo metafísico, a saber, entre un aquí y un allá, pero de modo que ahora ese «de... a...», ese «entre» es ya la única y exclusiva señal del *Dasein* o, más concretamente, del *Da*, que pierde su significación meramente temporal o espacial. Ciertamente, por metafísica puede seguir entendiéndose lo relativo a los principios o al principio, pero de modo que éste ahora se localiza —si hablar de localizar se puede—, en la propia diferencia, límite, umbral o «entre» que define propiamente «la meta-física». En Heidegger vendrá, como se sabe, una muy fundada y prolija crítica de la metafísica,

13. SuZ 176 (132), 157.

14. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Gesamtausgabe*, vol. 3, p. 238 (*Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973, pp. 197-198).

15. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, p. 122 (*Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 107).

pero en la medida en que ésta dejó de ser comprendida como acontecimiento para hacerlo como idea o concepto, es decir, como definidora de uno de los dos lados. Y metafísica, propiamente dicho, significa origen, por lo tanto, principio de los dos lados, pero en la medida en que no se confunde con ellos, o dicho de otra manera, en la medida en que no se confunde con nada, porque simplemente señaliza el umbral, la interrupción. ¿Y qué otro modo más claro de no confundirse con nada que consistir en la misma nada? Pero «nada» aquí tiene un sentido muy extraño al de ese significado que desde la ciencia se reserva, en realidad, para delimitar algo, sea el conjunto vacío, desde la matemática, o la nada como opuesta al ser, desde la metafísica o teología clásicas. Porque «nada» no deja de significar «ser» desde la perspectiva del resultado encontrado, es decir, desde el *Dasein* o su sentido, la temporalidad. Posiblemente no se malentiende la cuestión si se hace valer «nada» como el nombre «metafísico» de la temporalidad. Si la temporalidad no funcionó en *Ser y tiempo* como substituto existencial del significado clásico-moderno del tiempo, sino como intento por nombrar el origen mismo —un origen que nunca puede aparecer como concepto— y que por eso sólo resulta caracterizable como fenómeno, la nada vendría a ser el nombre para caracterizar precisamente el acontecimiento fundamental del *Dasein*, es decir, la metafísica, también como fenómeno. Porque «fenómeno», como ya se dijo, desde el comienzo de *Ser y tiempo*, no significa meramente «lo que aparece», sino justamente lo que no aparece en toda manifestación[16]. Y lo que no aparece es la nada, sombra que acompaña, quiérase ver o no, toda manifestación. Pero lo de «sombra» todavía alude a la presencia de un ente —efectivamente, a todo ente, por el hecho de serlo, acompaña una sombra—, mientras que aquí se habla de esa sombra que ningún foco de luz podría iluminar. En cierto modo, una sombra inalcanzable. Eso es la nada. Pero ¿es algo distinto del ser? En realidad, ¿es algo distinto de lo que en la segunda sección de *Ser y tiempo* se llamó «la temporalidad»? En efecto, por temporalidad no se comprendió la sucesión de los modos del tiempo —pasado, presente y futuro—, sino más bien el tiempo entendido como *éxtasis*. Pero «éxtasis» alude a un irresoluble «estar fuera», lo que imposibilita pensar la cuestión del tiempo como sucesión o línea en la que ocurren los acontecimientos, que es la idea que corresponde al significado vulgar del tiempo.

Éste es el verdadero tema: el tiempo entendido como temporalidad y, en consecuencia, como un recurrente «no-estar», que es justamente lo que revela el carácter de estructural incompletitud y defecto inherente al instante, que no es presente, sino articulación, o mejor, atravesamiento, de esos tres modos del tiempo reconocidos según sucesión (pasado-presente-futuro). ¿Y si el futuro fuera lo que, visto fenomenológicamente, viene antes y se cons-

16. «Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne 'Phänomen' genannt werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist...», SuZ 47 (35), 58.

tituyera así en condición del pasado? ¿Y si justamente lo que menos sentido tuviera fuera hablar de sucesión, incluso de absolutos «antes» y «después»? Lo anterior, en todo caso, no es un éxtasis del tiempo, sino la articulación a la que cabe llamar «temporalidad». Pues bien, de esa articulación, como definiendo ese temblor, es solidaria la nada, que ahora habrá que intentar comprender como esa *desistencia*[17] que se manifiesta, es decir, se oculta, en la insistente aparición de cada cosa. Porque la nada así entendida no es lo opuesto al ser, sino lo que acompaña al ser y constituye así el fenómeno, que de esta manera revela su propia naturaleza, su vocación desconocida. Pero la nada no es eso desconocido que en un momento determinado se pueda conocer, por ejemplo si se ilumina bien, sino aquello que aparece como lo que *no* se puede conocer porque resulta extraño a esa facultad. Lo que se revela en la nada es ese continuo *no* que se encuentra en pugna permanente con lo que se llama ente. La filosofía moderna convirtió el tiempo en un ente, incluso en un ente supremo, que puede ser conocido en el pasado, por medio de la historia, y predicho en el futuro, por medio de la ciencia. De lo presente hizo esa dimensión a la que se reconoce como «actualidad» que se supone el principio desde el cual se trazan pasado y futuro. La gran transformación que da paso de la modernidad a la actualidad consistió en comprender eso absoluto infinito espacial como un absoluto temporal. Y frente a ese absoluto, el significado de temporalidad funciona como un contra-concepto de tiempo a partir del cual el *Da* del *Dasein* se puede entender propiamente ya como el ser o, lo que es lo mismo, como el temblor o movimiento en el que coexisten la desistente nada y el insistente ser, temblor que es el único que define ese límite, lugar de (des)-encuentro o *entre* que señala la metafísica. Ese temblor, propiamente, es el que merecería el título de ser, pero esta palabra tiene que decaer como resultado de esa contaminación permanente del significado de ser con el de ente. En su lugar, muy pronto, en la obra de Heidegger aparecerán otros nombres, que no vienen sino a recordar lo que inicialmente se llamó «sentido». Por ejemplo, *Lichtung*[18], entre nosotros inadecuadamente traducido por «claro». En realidad, comprensible como ámbito o luz —como cuando, por ejemplo, se habla de «luz de una ventana»— sobre el cual aparecen las cosas[19]. De esa «luz» es propio un «no estar presente», justamente para que pueda aparecer algo. De esa luz es propio el ser, que rehúye aparecer, esto es, la nada. Y sobre esta *Lichtung*, también más tarde nombrada como *Ereignis* —propiamente, acontecimiento—, se puede pensar *tiempo*, pero de modo que ya no tiene sentido hablar del ser y el tiempo, sino simplemente del ser, o lo que es lo mismo, del tiempo, de la temporalidad, también del *Da*, de la metafísica y

17. Para la comprensión del término «desistimiento», cf. mi traducción de *Hitos*, cit., pp. 101 (nota 24) y 293 (nota 54).

18. «Es ist 'erleuchtet' (das Dasein) besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung *ist*», SuZ 177 (133), 157.

19. Cf. A. Leyte, *op. cit.*, nota 1, pp. 77 y 106-107.

del «entre» constitutivo de cada cosa. El olvido, desde esta metafísica, no es un defecto, sino el carácter más íntimo del propio ser, sin el cual ser no sería propiamente ser, sino ente.

4. Del intento por pensar el ser como temporalidad se sigue un sucumbir de la conciencia[20]. Paradójicamente, es muy posible que Heidegger salve de esta manera a la conciencia, aunque ya no se pueda reconocer bajo ese nombre y reserve simplemente la expresión «el hombre». Pero un «hombre» lejos del humanismo[21], que vino a significar también la determinación del hombre como memoria permanente y memoria tecnológica, es decir, como centro absoluto (o más bien, identificación de centro y periferia). El desarrollo de Heidegger impide leer esa dicotomía, espacio/tiempo, como categoría o criterio de distinción. Incluso hablar del espacio/tiempo como nuevo marco o dimensión no acredita una buena interpretación, que sólo se alcanza a partir de este significado de metafísica como «entre» o finitud. Incluso para llegar a determinar simplemente la finitud (el «entre») Heidegger tendrá que renunciar al término «metafísica», aunque no al sentido implícito (es decir, a la implícita ambigüedad y diferencia). Pero Heidegger escribe desde la constatación de que esa finitud, que interpreta como origen —incluso, como se ha visto, como origen del significado vulgar de tiempo, el significado infinito de tiempo—, no es originalmente rescatable: no prevalece. La filosofía no deja de ser el mudo testigo de esa falta de prevalecimiento, que paradójicamente no tiene que ver con un defecto y con un olvido, sino con el olvido de ese defecto original, de ese olvido original. La modificación moderna del tiempo en actualidad supone entender que todo es alcanzable, de una o de otra manera. Y la filosofía, como a veces la poesía y el arte, constituyen una resistencia. No la interpretación del arte y la poesía, sino la misma poesía, el mismo verso, como cuando por ejemplo se dice: «el dolor petrificó el umbral». Ante esta palabra, tal vez sólo queda el silencio, que deja ver una cosa.

20. Un poema como *La tierra baldía*, de T. S. Eliot, por ejemplo, viene por otro camino a constatar el naufragio de la conciencia en el tiempo, en el tiempo entendido como esa mezcla entre pasado y futuro (en el poema, memoria y deseo), en el que coexisten la multitud atravesando el puente de Londres y el observador Tiresias, el noble mercader fenicio y el trivial financiero de la *City*, Tebas y las arenas de Margate. Pero ya el poema habla de una conciencia devastada, precisamente por el propio tiempo, ininterrumpido tiempo; por una conciencia de la que resulta indisociable su propio contenido, que es como decir, la historia pasada y la ciencia, que constituye la forma de ver el futuro.

Tal vez un poema en prosa, como *La muerte de Virgilio*, de H. Broch, señalice esa interrupción que tiene lugar entre el pasado y el futuro, entre el sueño y la conciencia, en definitiva, entre la muerte y la vida. Y esa interrupción, en el propio Broch, funciona como un monumento —si hablar así se puede— a la nada. Pero Broch mismo, desde su exilio, habla de la conciencia de Virgilio, que no deja de ser la suya propia, la de todo creador. Tal vez Heidegger, que se mueve en esta misma sensibilidad, sin embargo hable del exilio, pero no de la conciencia, sino del exilio del ser. Pero de nuevo hay que matizar: del ser, que consiste en el permanente exilio, aunque por un momento la gran filosofía haya convertido ese exilio en una substancia y, finalmente, haya hecho de esa substancia el tiempo, el tiempo infinito, en el que todos estamos exiliados. Pero de nuevo, con Heidegger: no se habla de nuestro exilio, sino del oculto y escondido exilio del ser que incluso queremos tapar hablando de «nuestro» exilio, como si la conciencia, aunque ya un fragmento, fuera todavía centro.

21. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9 (cf. *Hitos*, cit., nota 14).

RUPTURA DE LA EXPERIENCIA Y EXPERIENCIA DE LA RUPTURA

Acerca de Heidegger, el nihilismo y el tiempo

Juan Luis Vermal

En lo que sigue quisiera plantear la cuestión de la ruptura de la tradición en el contexto del problema del nihilismo y especialmente de la reflexión de Heidegger sobre el mismo.

Pero para ello es necesaria, ante todo, una primera aclaración sobre aquello a lo que se alude con «ruptura de la tradición», de manera que sea posible trazar una analogía con la cuestión que se trata con el nihilismo y percibir, al mismo tiempo, los desplazamientos que se producen. En un primer acercamiento, aquella cuestión se refiere al fenómeno propio de lo que se ha llamado la «segunda modernidad», por el que parece romperse el peso de la tradición y de la historia, dando lugar a sociedades «postradicionales», es decir, no estructuradas de acuerdo con los criterios y normas que venían existiendo en la tradición. Junto con ello parece producirse una cierta alteración, o más bien pérdida, de la vivencia del tiempo, de la historia y de la memoria. No sería casual, en estos contextos, la aparición recurrente de temas que aluden al «fin de» (la historia, el hombre, el sujeto, los grandes relatos), así como de caracterizaciones con el prefijo «pos» (-moderno, -tradicional, etcétera).

La primera pregunta sería, entonces, la de si este fenómeno puede asimilarse de cierto modo a lo que se ha descrito como «nihilismo». Nietzsche, que fue quien dio peso filosófico al término, lo definió como lo que sucede cuando los principios supremos pierden su validez. Con esto se refería a los primeros principios que habían guiado siempre la especulación metafísica, y especialmente a la misma idea de Dios. La expresión «Dios ha muerto» sirve como título paradigmático de esa situación. El nihilismo es, desde esa perspectiva, una crisis de sentido que hace eclosión en nuestra época (más aún, dirá Nietzsche en las venideras), pero que tiene raíces más hondas y consecuencias más complejas. Sus raíces se hunden en lo que puede valer como origen de nuestra tradición, tanto en la metafísica (el «platonismo») como en el cristianismo. Ya en esos comienzos está el germen de un nihilismo

que desvaloriza la vida y termina encontrándose con su propio vacío. Por otra parte, el fenómeno negativo que implica el nihilismo no puede superarse con una simple positividad, sino que exige que esa labor de destrucción sea continuada y llevada a su fin, de manera tal que la misma idea de verdad o las categorías centrales del pensar sean puestas en cuestión.

Estamos pues, en este nivel, que es previo a la asunción que hace Heidegger, aunque la determina en gran medida, ante un fenómeno que sin duda tiene parentesco con el antes esbozado, pero que tampoco puede identificarse con él. Se trataría, en todo caso, de una descripción que está anclada en fenómenos más profundos y lejanos, que ve esa misma tradición que se rompe desde una perspectiva abiertamente crítica, señalando en ella un paso previo a la posible pérdida de sentido posterior. Sin que ahora podamos entrar en la cuestión, habría que recalcar, sin embargo, el papel fundamental que desempeña en Nietzsche la cuestión del tiempo: la figura del eterno retorno surge precisamente como alternativa a una temporalidad lineal que se ve necesitada de poner una unidad fuera del suceder. También en este ámbito se ve que la continuidad que se rompe es ya parte fundamental del problema.

Pasando ya al pensamiento de Heidegger, quisiéramos distinguir diferentes sentidos que puede adquirir el término «ruptura» en relación con la historia y la tradición, distinción que quisiera contribuir a recorrer la cuestión en toda su complejidad. En efecto, la ruptura puede referirse en primer lugar 1) al desarraigo que se produce en la historia de la metafísica respecto de su propio origen, entendiendo por tal las «experiencias» en las que las categorías de uso corriente «han sido forjadas»[1], es decir, esa base a partir de la cual adquieren sentido. También puede referirse 2) a la ruptura que se produce cuando pierden validez los principios metafísicos, es decir con el nihilismo. Pero también puede referirse 3) a la ruptura de la continuidad que acontece en la medida en que se propone o rescata un diferente concepto de tiempo. Y en último lugar, puede referirse 4) a la ruptura misma que caracteriza a este «diferente concepto de tiempo», en la medida en que quiere pensar desde un hiato y no desde una continuidad indefinida de los ahoras. Si en lo anterior se ha puesto entre comillas «diferente concepto de tiempo», se ha hecho para no prejuzgar que se trate simplemente de otro concepto de tiempo, y no más bien un punto ciego, no reconstruible, del tiempo mismo. Volveremos sobre esto más adelante.

1. *Ruptura con la experiencia originaria*

Teniendo en cuenta lo anterior, creo que es importante señalar en primer lugar una idea básica de *Ser y tiempo* a la que ya hemos aludido

1. Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid, [3]2003, § 5.

indirectamente: la de una «destrucción de la historia de la ontología»[2]. La necesidad de esta destrucción no radica en un simple rechazo de esa historia, sino que se basa en la idea de que el hombre actual tiene cortado el acceso a las categorías que él mismo está utilizando. Éstas no son simplemente arbitrarias, ni tampoco aseguran un acceso directo al mundo. Han surgido de una cierta situación, de una «experiencia originaria», a la que después le han vuelto necesariamente la espalda, volviéndola irreconocible. Por eso, es precisa una destrucción en el sentido de un desmontaje de todas las capas que impiden el acercamiento a su propio origen. En términos algo más concretos, pero siempre dentro de una gran generalidad, se podría decir que los mismos conceptos de cosa, substancia, de lo que es como algo presente, han surgido de la experiencia de una dimensionalidad de ser que queda después absorbida por su resultado y se va apagando. La consecuencia es que no hay ya relación entre esas categorías y una auténtica posibilidad de experiencia. Aparecen como algo dado, transmitido en el peor sentido de la palabra, sin anclaje posible en una experiencia real.

Ya en sus primeros intentos por desarrollar una hermenéutica de la facticidad, Heidegger se había esforzado por conquistar un modo de pensar que no ejerciera un distanciamiento objetivante, con el que su tema, la vida, la existencia, queda inevitablemente desfigurado. Esta objetivación, equivalente a una desmundanización, es vista cada vez más no como un error teórico sino como lo que caracteriza al proceso histórico de Occidente, que culmina en la modernidad. La instauración de categorías objetivas sin referencia al ámbito de surgimiento que las posibilita marca la imposibilidad de una descripción y de una asunción de la existencia misma. Por eso, el replanteamiento de la pregunta por el ser se vuelve la cuestión esencial para entrar en el ámbito decisivo.

La comprensión del suceder como una sucesión de ahoras es solidaria de la concepción de ser como presencia, como algo presente. La mutua implicación de estos dos momentos hace imposible penetrar hacia la dimensión de ser como darse y, paralelamente, a la del tiempo como eclosión o apertura de la dimensionalidad. Esto da lugar a un desacoplamiento de ser como presente respecto de su lugar de apertura, lugar de apertura que define, a su vez, el modo de ser propio del hombre. De este modo, con la continuidad se produce una ruptura con la situación originaria en la que pudo forjarse ser como presencia. La relación con el pasado es una relación sólo con lo que ha sucedido en ese tiempo homogéneo.

Así pues, la ruptura respecto de una continuidad de la tradición estaría ligada esencialmente a un fenómeno de mayor calado: la pérdida de mundo que acontece cuando el mundo y la vida se comprenden desde una dimensión de objetividad. Allí, esa categoricidad, que sólo pudo surgir

2. *Ibid.*

desde una situación más originaria, se instaura como dominante y no deja reconocer en ningún momento a ésta. El olvido de la pregunta por el ser tiene en principio ese sentido, y coincide con la incapacidad de la existencia de comprenderse propiamente a sí misma.

2. *El nihilismo*

Esta situación se radicaliza —y en realidad sólo es perceptible desde esta radicalización— en el «nihilismo». Lo que está a su base es la nihilidad de la dimensión de mundo-ser, con lo que se rompe lo que liga y reúne. Esta ligazón se mantiene, sin embargo, de cierta forma, y los modos de ser epocales, que determinan en cada caso aquello que vale como principio, conservan una cierta relación de hombre y ser a través de esos principios. Esta situación llega a su culminación en el momento en que esos principios pierden su validez, en que se derrumban, dejando libre el vacío que en realidad los constituía, ya que sólo eran de forma vicaria una «representación» de ser: ser como ser del ente. Se produce así una crisis radical, que es la que muestra de manera ejemplar Nietzsche y que señala una ruptura que es propia de nuestra época: la de la pérdida de puntos fijos, que tienden a ser suplantados por diferentes modos de constituir la totalidad, lo cual oculta, a su vez, la cuestión más básica. En otros términos: la primera ruptura es la que se da entre un mundo objetivado y el hombre, que no puede acceder al ahí del ser. La segunda se da cuando los principios que reunían el ente y que eran algo así como una representación vicaria de ser, desaparecen, con lo que no queda nada de esa dimensión, ya en sí engañosa. Precisamente por esto último, el nihilismo es ambivalente: liberación (de principios que no dejan ver y ponen en algún otro lado la cuestión) y mayor oscurecimiento (en la medida en que se tiende a desconocer la cuestión misma).

En las dos primeras rupturas se trata, por así decirlo, de un corte que acontece en el camino de la historia. La lectura hecha por Heidegger a través del concepto de nihilismo implica un claro desplazamiento respecto de interpretaciones anteriores: el desarraigo acontece centralmente como «abandono de ser» y no, por ejemplo, como pérdida de puntos de referencia, o como falta de valores unificadores. Estos fenómenos, y muchos más, tienen su fuente última en aquel abandono, es decir, primariamente, en que, por una «lógica» propia, queda expulsada la dimensión de mundo y la posibilidad de habitar el lugar de apertura. A partir de allí, es lo presente lo determinante, que decide también sobre la vida humana, y que sólo tiene un punto de cierre en la concepción global que lo dirige, concreción de una relación de ser no admitida como tal.

La situación de crisis se ve así remitida más allá de la aparición del nihilismo, hacia los orígenes mismos de esa historia. De ahí la duplicidad que conlleva necesariamente el concepto de nihilismo: es tanto la lógica de

todo el desarrollo histórico como el momento culminante en el que sale a la luz con toda su crudeza. Esto es algo que ya estaba presente en Nietzsche: el platonismo es ya nihilismo, pero el nihilismo consumado acontece con la muerte de Dios y con la consiguiente experiencia de vacío.

De acuerdo con el texto de 1946 integrado en el libro sobre Nietzsche[3], el nihilismo aparece en el momento en que «del ser no hay nada» (*mit dem Sein ist es nichts*). Con ser no pasa nada, no tiene relevancia, ha «desaparecido». Parece evidente, sin embargo, que «ser» no puede desaparecer, desde el momento en que sería aquella dimensión que posibilita al ente, que podría entonces quedar no temática o eclipsada, pero no simplemente desaparecida.

Pero lo esencial es que «eso» desaparecido es en sí mismo, un desaparecer, o mejor, en términos de Heidegger, un «permanecer fuera» (*Ausbleiben*)[4], un quedar en suspenso que se retrae y por eso mismo deja lugar. No se trata, por lo tanto, de «algo» que estuviera retraído, sino del movimiento mismo del retraerse. Ser es ese sustraerse que da lugar.

La metafísica, el movimiento de ocultamiento del ocultamiento es el nihilismo. Pero no se trata de un ocultamiento de algo que pudiera dejar lugar a su simple mostración, ni tampoco se trata sólo de mostrar el ocultamiento, sino de experimentar ese ocultamiento mismo, esa nada como la que es ser. La nihilidad deja de ser así un elemento meramente negativo.

La metafísica es el dejar fuera (*Auslassen*) del permanecer fuera[5], es decir, algo así como un segundo movimiento por el que el permanecer fuera inicial es a su vez dejado fuera. Pero esto no es una especie de error que habría cometido la metafísica por falta de penetración o alguna otra carencia, sino que es directamente dependiente del ocultamiento inicial, que al dejar ser y ocultarse a sí mismo, deja ante el aparecer y hace que el hombre se atenga primariamente a él. Gracias a este «dejar fuera», el nihilismo acontece de modo «impropio», es decir, sólo aparece en él ese lado que cierra de mala manera, podríamos decir, el olvido imperante. Pero esta impropiedad, nuevamente, no es una mera falta sino su acabamiento (*Vollendung*), porque proviene de su negatividad inicial. Su culminación es, podríamos decir, una nueva negatividad que anula el camino y lo deja aparecer en una luz deformante. Pero a diferencia de la negación de la negación hegeliana, no se restaura aquí positividad alguna, ni siquiera mediada, sino que, en todo caso, pone ante la posibilidad de una decisión.

Lo propio del nihilismo es históricamente en la figura de lo impropio, es decir, no puede determinarse simplemente desde un carácter de pro-

3. *Nietzsche*, trad. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000. Cf. VII: «La determinación del nihilismo según la historia del ser».
4. Cf. *loc. cit.*, p. 287.
5. Cf. *loc. cit.*, p. 293.

piedad, desde una determinación positiva, sino que su «plena esencia es la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio»[6].

Si intentamos traducirlo en los términos de nuestra cuestión, podría decirse: la ruptura que acontece en nuestra época y que puede describirse, entre otros modos, como una pérdida de la mundanidad, como el desencantamiento del mundo o como la quiebra de la relación con la historia y la experiencia, es consecuencia de una ruptura mucho más primaria, que tiene lugar en el «permanecer fuera» propio de la mostración de lo que es en cuanto que es. Esta distancia lleva a desconocer su propio origen (que es un no-origen). El punto culminante del nihilismo sería aquel en el que esto de cierto modo se puede hacer visible, o, mejor dicho, experimentable, en el modo de algo que se padece.

No se trataría, por tanto, de recuperar una situación perdida, ya que la pérdida es el origen. Si puede hablarse de «recuperación» es en el sentido de un *Wieder-holen*, de un volver a traer lo que no ha estado, no de traer algo que ya ha estado en un pasado que tiene su lugar en el tiempo, sino de una transformación del carácter del pasado y del tiempo mismo.

3. *La superación del nihilismo*

¿Qué quiere decir esta «transformación del tiempo»? Quizás podamos acercarnos a esta cuestión analizando lo que debería ser la ruptura de esa ruptura, lo que puede pensarse como «superación del nihilismo». En su transcurso nos encontraremos cada vez más con la ruptura del tiempo lineal, de la continuidad.

La superación del nihilismo[7], si se piensa éste en su sentido propio, no tiene sentido alguno, porque no puede ser más que otra manera de enredarse en lo impropio. Es insuperable en la medida en que la nada óntica es la otra cara de la nada de ser, de la nada que es ser en el sentido de permanecer-fuera. Esto es absolutamente ineliminable en cuanto sólo desde allí hay envío y posibilidad de sentido. La sustracción de ser es la posibilidad de un lugar abierto en el que situarse. Esto es lo que Heidegger llama «albergue» (*Bleibe*), y es precisamente la esencia del hombre. Querer eliminar el permanecer fuera de ser equivaldría a eliminar el lugar abierto en el que el hombre puede ser.

Si en un primer momento parece que sólo se puede salir de la situación combatiendo el «dejar fuera» de ser, inmediatamente se ve que esto sólo es posible en la medida en que el hombre se vea afectado por el permanecer fuera mismo. Se tiene que llegar a experimentar el permanecer fuera como un advenimiento de ser mismo, es decir, experimentar,

6. *Ibid.*
7. Cf. *loc. cit.*, pp. 297 ss.

a una con y como lo mismo que la disolución del dejar fuera, el viraje por el que el hombre se sabe determinado por la sustracción de ser. Sólo entonces será advenimiento de ser. El *Entzug* es *Bezug*, la sustracción es referencia.

En el escrito dirigido a Ernst Jünger[8], escrito nueve años después del texto dedicado al nihilismo en el *Nietzsche*, Heidegger vuelve a exponer la imposibilidad de superación del nihilismo, mientras se entienda «superación» como un ir más allá. Refiriéndose a la fórmula de Jünger de «cruzar la línea», recalca que el hombre no está de un lado de la línea y tendría entonces la posibilidad de atravesarla, sino que pertenece a la línea misma y por lo tanto no puede atravesarla. La nada que adopta un carácter dominante en el nihilismo no es algo que esté en algún lado fuera del hombre sino que el hombre está constituido por esa nada, o sea por ser en la medida en que es un ocultarse que en la promesa se retira. Por lo tanto no se puede superar el nihilismo, porque esa nada no es superable.

El nihilismo tiene como lugar esencial la esencia de la metafísica. Pretender superar el nihilismo, y por lo tanto la metafísica misma, es perseverar en su camino ciego y repetirse incesantemente. El simple abandono de la metafísica es su realización. Para señalar el camino de una posible «superación» del nihilismo y la metafísica que no pretenda ese dejar atrás, Heidegger establece una distinción entre *Überwindung* y *Verwindung*[9]. Mientras que la primera señala la superación, el trascender que va más allá y pasa a otra cosa, la segunda señala un retorcerse sobre sí (no *über*, *trans*, sino *ver*, en este caso efectuación del *winden*). Cuando se habla de *Überwindung* de la metafísica, se aplica a la metafísica su mismo proceder. En cambio, al hablar de *Verwindung* se estaría intentando mostrar una especie de superación que no es un ir más allá sino un entrar en la esencia. La *Verwindung* se dirige a la esencia de la metafísica. Puede parecer una *Überwindung*, que llevaría a otro lado y liberaría de la metafísica, pero en verdad en ella retorna la verdad de la metafísica que aparentemente se ha rechazado. En definitiva, la oposición *Überwindung-Verwindung* señala el carácter de una «superación del nihilismo» que intenta recuperar lo que está a la base de la metafísica, es decir, de cierto modo la metafísica misma «sin su interpretación metafísica».

Así pues, la ruptura de la ruptura, de la desconexión con la tradición en el sentido en que la hemos tratado antes, ejerce un movimiento complejo, en la medida en que no se trata ya de un movimiento futuro, de una posible superación, sino ya, esencialmente, del lugar desde donde se hace toda esta reflexión.

8. «En torno a la cuestión del ser», trad. de H. Cortés y A. Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

9. La interpretación que sigue se aleja de la que repetidas veces ha expuesto Vattimo, que no considero adecuada.

4. *La ruptura del tiempo*

El último punto es el esencial, en la medida en que se plantea, en conexión con lo que se acaba de exponer, el estatuto de la temporalidad que rompe la temporalidad lineal, correlato del ser presente.

La idea de una temporalidad otra, «originaria», que suplantara la temporalidad lineal, «vulgar», contiene en sí un problema análogo al que se presentó a propósito de la superación. Pareciera que va en dirección de una temporalidad originaria que pudiera ser presente del mismo modo en que lo es la temporalidad «vulgar». Desde el momento en que esa temporalidad constituiría el horizonte trascendental del sentido de ser, esto equivaldría a pensar «ser» como un modo de presencia que, por así decirlo, podría sustituir la presencia caída. Ésta es la figura platónica por antonomasia, en la que lo decisivo es que los «dos mundos» se presentan como dos alternativas, como dos mundos posibles, lo que naturalmente prejuzga acerca del carácter del «mundo verdadero» (ser), y por ello mismo impide que se plantee la cuestión misma de ser: en realidad está ya resuelta, y lo único que se juega es una diferencia interior dentro de un mundo presupuesto.

Si se presta atención a este tipo de problemas, parece que tenemos que inclinarnos por pensar esa dimensión como una dimensión in-existente, como una nada que de cierto modo posibilita la presencia misma. Si esto nos lleva a referirnos, como lo hemos hecho antes, a una «nada», es decir a un no-ente que no podemos determinar en absoluto, avanzaríamos en cierto sentido. Sin embargo, en la medida en que quede esta «nada» como una especie de horizonte mayor, se seguirá, en los términos de Heidegger, pensando desde el ente hacia su fundamento, y de vuelta desde él[10]. Aquí, en cambio, la nada quisiera señalar la imposibilidad de principio de la vuelta, del retorno fundante desde el horizonte trascendental. Esa vuelta acontece, en todo caso, como un viraje, como un contragolpe que deja el lugar posible de una apertura. Es allí donde está y no está el hombre. Esa nada no acontece primariamente en el sobrepasar el ente (hacia ser), sino en el abrirse del ente mismo, como el que ser es. La diferencia no está más allá, sino siempre más acá, en el corte o hiato que recorre, instaura la presencia.

Volvamos al tiempo. «Antes» de la sucesión está el corte, la apertura que es la cosa. Ese «antes» es inmemorial, no es recuperable en presencia alguna. La única posible recuperación es la de acceder al espacio de tensión inaprensible que señala un continuo movimiento y contramovimiento. En la lectura de Heidegger —como por otra parte también en la de Hölderlin— se está ante la tentación de volver a situar el espacio de tensión dentro del continuo y verlo como la espera de una presencia absoluta.

10. Cf. para esto la crítica de la trascendentalidad en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1989, n.os 110, 184, 199, 264. (Hay trad. cast. de D. V. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Almagesto/Biblos, Buenos Aires, 2003.)

Pero la fidelidad al movimiento experimentado exige, a mi parecer, que no se cierre lo allí abierto, que se conserve como una facticidad primera irreductible. Así, el último Dios del que habla Heidegger en los *Beiträge* no es un Dios que vendrá, sino el alejarse que es lo propio de lo que se ha vivido como muerte de Dios. Allí, en esa renuncia, está la «presencia» de lo sagrado.

También sería una tentación, sin embargo, quedarse con esta dis-tensión como algo a su vez presente, como lo que ya siempre está allí. Se piensa desde «lo que es», desde la anulación de la distancia que instaura el nihilismo impropio, y sólo desde esa situación (desde ese tiempo de penuria) se puede pensar. Hay desde allí un camino, aunque no haya punto de llegada.

El recuerdo, *Erinnerung*, no es la recuperación de lo propiamente verdadero desde lo posibilitado por él (Platón). Tampoco es la interiorización que despoja a lo recordado de su ocultadora opacidad (Hegel). Es el internarse en la historia que la piensa como «el advenir cada vez lejano de un dirimir de la esencia de la verdad, esencia en la que acaece inicialmente el ser mismo»[11]. Es decir, es ese internarse en el que lo inicial acontece como venidero, abriendo así el espacio en el que es posible la rememoración (*Andenken*). El recuerdo «ayuda» a la rememoración en la medida en que permite pensar «la esencia de la verdad como verdad de la esencia», como el esenciar de ser (que «es» ser).

11. *Nietzsche* II, 397.

NOTA DE AUTORES

Gabriel Amengual. Catedrático de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares. Se ha dedicado a la filosofía moderna y contemporánea, sobre todo alemana, interesándose especialmente por cuestiones de antropología filosófica, ética, hermenéutica, filosofía de la religión y de la historia. Ha traducido obras de L. Feuerbach y Hegel. De entre sus obras cabe mencionar: *Presencia elusiva* (1996); *Modernidad y crisis del sujeto* (1998); *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel* (2001); *La religión en tiempos de nihilismo* (2006), y *Antropología filosófica* (2007).

Mateu Cabot (1961). Doctor en Filosofía y profesor titular de Estética en la Universidad de las Islas Baleares. Es autor de *El penós camí de la raó. Theodor W. Adorno i la crítica de la Modernitat* (1997); *Imatges i conceptes. Introducció a l'estètica* (2001), y *Más que palabras. Estética en tiempos de cultura audiovisual* (2007).

Félix Duque. Catedrático de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Autónoma de Madrid. Dedicado fundamentalmente al idealismo alemán, al romanticismo, a la filosofía de la historia y al arte contemporáneo, es autor, entre muchas otras, de las siguientes obras: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (1998); *La fresca ruina de la tierra* (2002); *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (2002); *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea* (2003), y *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad* (2006).

Arturo Leyte. Catedrático de Filosofía de la Universidad de Vigo. Es editor y traductor de obras de Heidegger, Adorno, Hölderlin y Schelling. Ha trabajado especialmente sobre la filosofía griega, el idealismo alemán y la hermenéutica contemporánea. Entre sus obras pueden citarse: *Ensayos sobre Heidegger* (1995); *Las épocas de Schelling* (1998); *Heidegger* (2005), y *El arte, el terror y la muerte* (2006).

Juan Luis Vermal. Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares. Ha trabajado especialmente sobre el idealismo alemán, Nietzsche y Heidegger.

Es autor del libro *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (1987), y ha traducido *Principios de la Filosofía del derecho*, de Hegel (1998); *Nietzsche*, de M. Heidegger (2000), y los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche, tomo IV (1886-1889), en colaboración con J. Llinares (2007).

José A. Zamora (1956). Doctor en Filosofía y en Teología e Investigador titular en el Instituto de Filosofía del Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Es autor, entre otros numerosos trabajos, de *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995); *La cultura como industria del consumo. Su crítica en la Escuela de Fráncfort* (2001); *Globalización y migraciones* (2002), y *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie* (2004).

ÍNDICE

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3959

RUPTURA DE LA TRADICIÓN


ISBN 978-84-8164-975-8

